ILARIU DOBRIDOR

DECĂDEREA DOGMELOR

CUM AU DIZOLVAT EVREII CULTURA EUROPEANĂ



1999

Din publicațiile fundației culturale FRONDE

1. * * *: *Publicațiile scoase din circulație până la 1 iunie 1946*, 1994.
2. Eugen Măgirescu, *Moara dracilor*, 1994.
3. Lucian Blaga, *Curs de filosofia religiilor*, 1994.
4. Mihail Sturza, *România și sfârșitul Europei*, 1994.
5. Ana Selejan, *Literatura în totalitarism (anul 1954)*, 1996.
6. Pamfil Șeicaru, *DOTLA*, 1996.
7. Zaharia Bena, *Cântece și hore culese din gura poporului*, 1996.
8. Israël Shahak, *Povara a trei milenii de istorie și de religie iudaică*, 1997.
9. Giovanni Papini, *Cartea Neagră*, 1997.
10. Radu Cărpinișianu, *Suferință și speranțe*, 1997.
11. Roger Garaudy, *Miturile fondatoare ale politicii israeliene*, 1998.
12. Julius Evola, *Naționalism și asceză*, 1998.

În curs de apariție

1. H. St. Chamberlain, *Geneza secolului al XIX-lea.*
2. Dumitru Furdui, *Amintiri din teatrul românesc.*
3. Gabriel Constantinescu, *Evreii în România.*

Ilariu Dobridor

DECĂDEREA DOGMELOR

Cum au dizolvat evreii cultura europeană

FRONDE
Alba Iulia - Paris
© ISBN 973-95932-8-3

Tiparul executat sub comanda nr. 248/1999,
la Imprimeria de Vest, Oradea,
str. Mareşal Ion Antonescu nr. 105.
România



ILARIU DOBRIDOR

DECĂDEREA DOGMELOR

CUM AU DIZOLVAT EVREII CULTURA EUROPEANĂ

Cu un studiu introductiv de

Răzvan Codrescu

FRONDE
Alba Iulia - Paris
1999

ILARIU DOBRIDOR
UN AUTOR PENTRU NELINIȘTEA NOASTRĂ

Printre figurile pe nedrept uitate ale "noii generații" interbelice se numără și olteanul Constantin Florea Cioroianu, cunoscut în epocă sub pseudonimul de Ilariu Dobridor (Dobridorul – nume cu rezonanță de basm – este satul din Dolj în care scriitorul a văzut lumina zilei, se pare, la 1 noiembrie 1909[1]).

Era fiu de țărani (tatăl, Florea Cioroianu, știa o brumă de carte, pe când mama, Maria, era complet analfabetă), al doilea dintre cei opt copii ai familiei rămași în viață (trei băieți și cinci fete).

A făcut școala primară în satul natal, avându-l ca prim dascăl pe învățătorul Ioachim Negrițescu. Dincolo de aspra viață câmpenească, satul se întemeia sufletește pe tradiția folclorică încă vie și pe rânduielile Ortodoxiei (preotul satului era pe atunci Ion Bercea, iar cântăreț iscusitul Mitiță Negreț). Această matcă patriarhală și-a pus adâncă pecete pe sufletul viitorului poet, iar opera lui o va mărturisi cu vădită înfiorare. Dobridorul pierdut între lanuri, salcâmi și sălcii plângătoare, "gura de rai" a Fântânii Suhatului (izlazul unde se pășteau oile și vitele), șipotul molcom al pârâului Balasan – toate acestea

[1] În Dicționarul scriitorilor români (vol. II, București, 1998) figurează o altă dată de naștere: 31 octombrie 1908.

vor constitui un fond de inepuizabilă nostalgie, trădat și de unele din poemele sale ("Nostalgie", "Chemare", "Tristețe", "Reverie", "Visare" etc.).

Recomandat de îvățătorul satului, va urma, ca bursier, Liceul Militar din Craiova, fără să fie atras de viața cazonă. Răspunzând chemării sale celei mai intime, se înscrie la Facultatea de Litere și Filosofie, unde va fi unul dintre studenții preferați ai profesorului Nicolae Cartojan, vestitul istoric al literaturii noastre vechi. Va fi frecventat, fascinat, ca mai toată elita generației lui, măcar o parte din cursurile profesorului Nae Ionescu (a cărui influentă se face destul de mult simțită în scrisul său de mai târziu).

Activitatea publicistică și-o începe încă din vremea studenției (debutează în revista *Ramuri*, în 1928; debutul editorial și-l face la Craiova, în 1934, cu volumul *Versuri*). Face gazetărie la *Dreptatea, Țărănismul, Curentul, Presa*, iar o vreme funcționează ca profesor la Râmnicu Vâlcea. Colaborează la *Gândirea* (fiind, în multe privințe, un reprezentant tipic al "gândirismului"), *Viața Românească, Bilete de papagal, Gând românesc etc*.

Își consolidează imaginea de poet prin volumul *Vocile singurătății* (București, 1937), pendulând între un tradiționalism cu nuanțe expresioniste și un simbolism întârziat, dar cuceritor prin puritatea trăirii și a expresiei ("E-n lucruri câte-un suflet și câte-un epitaf; / Imaginile seacă și se prefac în gând; / În viață și-n fântână vezi umbrele pe fund / Ca siluete șterse-n oglinzile de praf"). Dotat, dar inegal, poetul ar merita, poate, o reeditare antologică (la care s-ar putea adăuga și câteva postume). În *Istoria...* sa, Călinescu îl înregistrează în treacăt, calificându-l drept "serafic, muzical, dar monoton". Rânduri mai consistente îi va dedica Ovidiu Papadima (pe

atunci cronicarul literar al *Gândirii*) într-o carte a cărei reeditare ar fi oportună: *Creatorii și lumea lor* (1943)[2]

În ce privește articolele și eseurile politico-filosofice ale lui Ilariu Dobridor, ele au trecut, în mare parte, în câteva volume (unele cu puternic ecou în epocă): *Problema tineretului* (București, 1936), *Organizarea minciunii, I* (București, 1937), *Decăderea dogmelor, I* (București, 1941; versiunea germană, în același an: *Dogmendekadenz*) și *Oameni ridicați din țărănime* (București, 1944). Cărțile reflectă, în bună măsură, evoluția sa politică dinspre țărănism (o vreme a fost chiar lider al tineretului țărănist) spre dreapta național-creștină (fără a fi aderat la legionarism, ci rămânând mai aproape de linia Iorga, – Cuza – Goga – Crainic – Antonescu). Puternic înrădăcinate în realitățile specifice ale epocii, scrise cu patos liric (solemn sau

---

[2] Despre autorii tradiționaliști și ortodoxiști ai anilor '30 (politicește, aproape fără excepție, oameni de dreapta) se găsesc puține referințe oneste, netributare stângismului ideologic și intelectual. Călinescu însuși îi tratează cu malițioasă neînțelegere. Consultabile rămân, în această privință, pe lângă volumul citat al lui O. Papadima, sumarul expozeu din *Panorama de la littérature roumaine contemporaine (Storia della letteratura romena moderna*, în varianta italiană ulterioară) a lui Bazil Munteanu (apărută inițial la Paris, în 1938, apoi tradusă și-n alte limbi, iar de curând editată și în românește) sau – cu rezerve – prematura sinteză a lui Gh. Vrabie, *Gândirismul – istoric, doctrină, realizări* (1940). Generațiile postbelice au avut neșansa de a se informa asupra tradiționalismului românesc dintre cele două războaie mai ales prin prismă evreiască (de la poziția mai ponderată și totuși estetizantă a unui Ovid S. Crohmălniceanu până la cea violent mistificatoare și ideologizantă a unui Z. Ornea. În ce privește ampla monografie denigratoare (la comanda P. C. R.) *Gândirea și gândirismul* (1975), ea rămâne o pată de neșters pe obrazul istoricului și criticului literar Dumitru Micu (alminteri autor nu lipsit de calități, în alte lucrări ale sale). Este reprobabil că, nici după 1989, valorile tradiționalismului n-au fost reconsiderate onest, continuându-se mai degrabă linia detractoare a criticii ideologice (Z. Ornea, L. Volovici, Marta Petreu, S. Alexandrescu etc.).

pamfletar), nu întotdeauna suficient de elaborate, cărțile de proză politico-filosofică ale poetului Ilariu Dobridor par greu digerabile astăzi pentru publicul mediu, format pe alte coordonate ideologice și obișnuit cu un altfel de discurs. Dând însă la o parte ceea ce este perimat sau excesiv în scrierile cu pricina, căutând cu răbdare și fără prejudecăți adevărurile prinse sub balast, descoperim o conștiință superioară și responsabilă, un apologet entuziast al valorilor eterne ("dogmele mântuirii noastre din efemer"), atingând cu un curaj aproape sinucigaș punctele nevralgice ale modernității și deconspirând sistematic fondul demagogic al democrației politicianiste. Autorul vorbește fără înconjur despre lucruri asupra cărora astăzi se tace conspirativ, ne amendează uitările timorate și iresponsabile, comoditățile lașe, complicitățile larvare. Pătrundem, mai ales prin *Organizarea minciunii* și *Decăderea dogmelor*, într-o problematică pe care mentalitatea comună actuală o ignoră, iar el o exacerbează, dar care, dincolo de variațiile atitudinale, *există* și *provoacă*. Eludarea ei sărăcește considerabil înțelegerea resorturilor lumii moderne, inclusiv a stadiului ei actual (în care ceea ce interbelicii numeau "iudeo-masonerie", "hidra masonică", "oculta internațională", "plutocrația iudaică", "conspirația sionistă" etc. se dovedește o realitate planetară deghizată abil în sloganuri "umanitare", dirijând instaurarea așa-numitei "noi ordini mondiale", fie pe calea curentă a șantajului economic și a terorismului ideologic, fie pe cea excepțională a șantajului politic și a terorismului militar, așa cum le-am văzut exercitate în Irak sau în Serbia).

Volumul reeditat aici[3], *Decăderea dogmelor. Cum au dizolvat evreii cultura europeană*, principala scriere teoretică a

[3] Prima reeditare postbelică, în țară, a unei cărți a lui Ilariu Dobridor.

autorului, trebuie citit pe de o parte prin raportare la contextul epocii în care a fost scris (începutul anilor '40), iar pe de altă parte cu o percepție mai largă decât cea strict ideologică, edificiul teoretic și analizele exemplificatoare având interesante deschideri filosofice și culturale în general. Ni se oferă, mai exact, *o filosofie a culturii* dintr-o perspectivă *sui generis*. Desigur, e greu să cazi de fiecare dată de acord cu autorul, fie în principii, fie în detalii. Gândirea este însă stârnită și obligată, nu o dată, la exigențe superioare de ordin logic, dar și informativ. Autorul este un filosof atipic, îndărătul căruia se simte temperamentul poetului, dar și al gazetarului militant. Dacă uneori rigoarea analitică se arată obositor de minuțioasă, alteori ea este masiv sacrificată efuziunii polemice și ispitei metaforizante, ajungându-se până la tonul exaltat, patetic-moralizator. Oricum, autorul rămâne, în esență, consecvent cu sine însuși, coherent în sistemul lui de referință, sprijinit pe o cultură impresionantă[4] (a se vedea și bibliografia – deși cam neîngrijit alcătuită – de la sfârșitul volumului) chiar dacă, poate, nu întotdeauna suficient sau corect "asimilată". Dacă ar fi avut răgazul de a reveni, Ilariu Dobridor și-ar fi consolidat și șlefuit negreșit opera, mai ales la nivelul expresiei și al amănuntului tehnic (citate, trimiteri, indicații bibliografice, regimul evidențierilor grafice în text etc.). De altfel, volumul fusese conceput ca primul dintr-o trilogie ce n-a mai ajuns să fie scrisă.

La o privire superficială, cartea pare născută dintr-o mare ură împotriva rasei evreiești; la o privire mai adâncă, se vede că ea s-a născut, de fapt, dintr-o mare îngrijorare: cea față de

[4] Să menționăm, în treacăt, că știa cinci limbi străine (franceză, germană, italiană, engleză și spaniolă), iar o a șasea, maghiara, o va deprinde mai târziu, în temnița Aiudului, de la un deținut politic maghiar.

destructurarea tradiției legitimante a Europei creștine – proces prea sistematic spre a nu fi, măcar în parte, premeditat. În acest cadru, elementul evreiesc funcționează ca agent patogen, căci mergând înapoi, pe firul fiecărei idei dizolvante, dăm de unul sau mai mulți evrei. Mai grav încă, autorul diagnostichează, cu o argumentație nu totdeauna lesne contestabilă, o treptată "iudaizare" a spiritului european, echivalentă cu o "sterilizare" a lui (pornindu-se de la dogma – de data asta foarte discutabilă – a "sterilității" culturale a "geniului iudaic", extinse chiar și la domeniul religios!). Evreii devin, astfel, țapi ispășitori pentru ceea ce Guénon a numit "criza lumii moderne" (care nu este, în ultimă analiză, decât destructurarea globală a Tradiției). Pe de altă parte, ca și pentru Nae Ionescu în faimoasa prefață la romanul lui Sebastian[5], asupra rasei evreiești apasă, crede olteanul, un soi de fatalitate distructivă și autodistructivă ("Destinul lor este un *blestem*" – rezultat al "vinei tragice" de a nu-l fi acceptat pe Hristos, adevăratul Mesia (răstignindu-L pe Mântuitorul, "pe ei s-au răstignit, fiindcă au rămas fără rod și fără mântuire [...] Evreii s-au sterilizat singuri. Suferă? Era firesc, pentru că s-au însingurat" etc.). Dar dacă Nae Ionescu simulează, măcar, înțelegerea impasului tragic al iudaismului, Ilariu Dobridor nu pare dispus să-i acorde acestuia nici clemență, nici compasiune, tratându-l cu un radicalism necruțător ("... evreii tribulează, noi ne mântuim"!), temându-se parcă, rațional ori doar instinctiv, de cursa "jumătăților de măsură". Tânărului ex-țărănist îi lipsește detașarea filosofică sau ironică față de obiectul radiografiat, ceea ce nu-i lipsea, sub un *lustru* de creștinism compătimitor, rafinatului profesor.

[5] Pentru o ediție mai recentă, vezi Mihail Sebastian, *De două mii de ani*, Humanitas,1990, pp. 7-25; o broșură cuprinzând traducerea în franceză – Pierre Bardonnet – a prefeței lui Nae Ionescu a apărut la Paris în 1997: *La question juive et la réponse d'un ortodoxe des années trente*.

În general, neliniștile sincere și indignările sfătoase ale lui Ilariu Dobridor sunt posace și intempestive, sugerând o fire "nevricoasă", care "nu știe de glumă"[6].

Pe scurt, Ilariu Dobridor se străduiește să demonstreze trei lucruri: că evreii sunt "săraci" spiritual, lipsiți de originalitate creatoare, parazitând ideile altora și exploatându-le tendențios; că imprimă invariabil pseudo-creațiilor lor ceea ce el numește "dominanta moisidică" (absolutizarea unui "concept de bază", pe care îl aplică, procustian, ca "grilă" interpretativă, întregii realități: "economicul" la Marx, "instinctul/intuiția" la Bergson, "sexualitatea" la Freud etc.); că toate acestea converg în așa-numita "perspectivă crepusculară", care ar fi un fel de fatalitate patologică și dizolvantă, inoculată ca un morb întregii civilizații moderne. Caracterul acesta "monoteic", numit și "moisism" sau "orizont moisidic", se opune "normei creștine a culturii europene", care ar fi "driada" (doi termeni, între care *mediază* un al treilea). În felul acesta, "certitudinile" sau "dogmele" noastre, moștenite din cultura eleno-romană și din creștinism, sunt dizolvate una câte una[7], azvârlindu-ne în neliniște și haos.

[6] In relativul percepției curente, el poate părea teribilist-ridicol; în absolut, însă, n-ar fi exclus ca dreptatea să fie de partea lui. S-ar putea întâmpla ca, din exigențe de " civilizație" sau "cumsecădenie", să ne înșelăm uneori asupra diagnosticelor și urgențelor "terapeutice". Imperativul contemporan al toleranței lasă loc pentru o atare primejdie potențială.

[7] Dogma *etică* (mai ales cu freudismul), dogma *logică* (mai ales cu bergsonismul), dogma *estetică* (mai ales cu proustianismul), dogma *socială* (mai ales cu marxismul), dogma *politică* (mai ales cu "iudeocrația" mondialistă a Ligii Națiunilor), dogma *cosmologică* (mai ales prin relativismul einsteinian), ca și *metafizica* tradițională (subminată mai ales de "empirismul aprioric" al fenomenologiei husserliene). Se simt, în discursul lui Dobridor, ecouri din Drumont, Chamberlain, Spengler, Sombart, Maritain, Crainic, Nae Ionescu etc.

În aceste condiții *"antisemitismul"* este nu doar legitim, ci chiar vital pentru supraviețuirea lumii tradiționale. Capitolul final al cărții evocă în treacăt "noua cruciadă împotriva neamului iudaic" dar nu recomandă violența fizică sau exterminarea. Autorul nostru pare mai degrabă adeptul soluției sfântului Toma de Aquino, "marele antisemit" (?!), urmând cartea Abatelui Gayraud, *L'antisémitisme de saint Thomas d'Aquin* (de care Vaticanul de astăzi ar fi foarte stânjenit): "Evreul este dușmanul lui Iisus; în ordinea creștină el trebuie tratat ca rasă străină și ostilă, deci exclus de la toate drepturile politice și cetățenești. *Trebuie, totuși, să le lăsăm libertatea cultului și să nu-i maltratăm.* Căci ei sunt – zice sfântul Toma – literele vii care ne reprezintă pasiunea [patimile] Dumnezeului nostru. Pentru aceasta, doar, au fost împărțiți în toate țările lumii, pentru ca, suportând dreapta pedeapsă a unei mari crime, să depună mărturie pentru mântuirea noastră" (subl. R. C.).

În speță, ar fi vorba de conștientizarea și apoi contracararea "pericolului iudaic" pe cale de rezistență moral-spirituală și de primenire lăuntrică a lumii creștine (... "nu vor putea fi biruiți decât în clipa în care cultura europeană va fi eliminat ultimele vestigii ale spiritului lor asiatic". Până la urmă, suntem tentați să deducem, adevărații responsabili de ruina Europei sunt creștinii înșiși, care s-au lăsat pervertiți și manipulați "făcând jocul" subversiunii iudaice. Este observația pe care o făcea, șase decenii mai târziu, și un evreu învinuit de "ură față de sine", anume Israel Shahak, autorul cărții *Povara a trei milenii de istorie și religie iudaică* [8]: Foarte mulți neevrei

[8] Ed. engl. 1994; ed. fr. 1996; ed. rom. 1997 (FRONDE, Alba Iulia – Paris, trad. Domnica Ciucă). A se vedea și ampla prezentare descriptivă, semnată Adolf Vasilescu, apărută în mai multe numere consecutive ale revistei *Puncte cardinale* (noiembrie 1997 – mai 1998), sub titlul " O radiografie

(printre care creștini – preoți sau laici practicanți – și marxiști de toate nuanțele) consideră, într-un mod foarte ciudat, că pentru a «ispăși» persecuțiile suportate de evrei, este bine, printre altele, să nu se ridice împotriva nelegiuirilor lor, ba mai mult chiar, să se facă părtași la minciunile pioase în ce îi privește pe aceștia. Acuzația grosolană de «antisemitism» [...] este cu atât mai izbitoare prin forța și ostilitatea sa cu cât ea este lansată de «prieteni ai evreilor». Existența și vasta influență a acestui grup în toate țările occidentale, dar mai ales în Statele Unite (și în celelalte țări anglofone), le-a permis rabinilor și specialiștilor iudaismului să-și răspândească minciunile nu numai fără a fi contestați, dar și primind un ajutor considerabil" (ed. rom., p.70)[9]. Și mai departe: "Nu putem examina aici toate consecințele politice ale acestei situații, dar trebuie să privim realitatea în față: în lupta noastră împotriva rasismului și fanatismului religiei iudaice, cei mai înrăiți dușmani ai noștri nu sunt doar rasiștii evrei (sau cei care exploatează rasismul), ci și, printre neevrei, cei care în alte privințe trec drept «progresiști»..." (p. 72). Shahak *dixit.*

Ceea ce pare să-i scape lui Ilariu Dobridor este altceva: bivalența atitudinală a evreilor, care nu-s deloc atât de "degenerați" și de "dizolvanți" când e vorba de ei înșiși. Faptul este confirmat cu prisosință de statul israelian

evreiască a «iudeo-nazismului». Prezentarea cărții *Povara a trei milenii de istorie și religie iudaică* a lui Israel Shahak".

[9] Situații de genul acesta se constată astăzi curent, inclusiv în lumea românească; o bună parte dintre oamenii politici și dintre intelectualii noștri de stânga, zeloși să intre în grațiile influentelor cercuri plutocratice, acceptă necondiționat orice abuz evreiesc, sau măcar tac asupra lui, calificând în schimb, fără nici o ezitare, orice manifestare de naționalism sau tradiționalism românesc drept "reacționarism", "șovinism", "fundamentalism"...

postbelic[10], ghidat predilect de criterii sioniste. Popoarele de *goim* (literal: "animale") trebuie dezvățate de propriile rigori religioase, ca și de orice formă de naționalism și tradiționalism; evreii, în schimb, la ei acasă, împing credința până la habotnicie, naționalismul până la rasism, tradiționalismul până la cel mai radical conservatorism! Popoarele de *goim* trebuie să se dezarmeze, să adopte pacifismul (acea *"pax judaica"* despre care vorbea Petre Țuțea, cu referire la lumea postbelică), să abolească orice formă de intoleranță; evreii, în schimb, la ei acasă, se înarmează până în dinți (cu sprijin american), împing spiritul belicos până la genocid, iar intoleranța până la acțiunea teroristă și până la asasinatul politic[11]! În statele de *goim*, partidele conservatoare (fie ele de dreapta sau de stânga) sunt permanent și zgomotos diabolizate de presa evreiască sau controlată de evrei, în vreme ce în Israel, chiar după asasinarea cvasi-rituală a premierului Rabin, a putut triumfa glorios în alegeri Partidul Likud (ultraconsevator), liderului căruia, Benjamin Netanyahu, tocmai îi fusese imputată responsabilitatea morală a proaspătului asasinat!

Aceasta este, iarăși, una din principalele observații care se desprind și din rechizitoriul profesorului Shahak: *evreii judecă aceleași realități cu măsuri diferite, în funcție de*

[10] Înființat, prin decret O.N.U., în 1948. Noua realitate istorico-politică aruncă în desuetudine multe dintre cosiderațiile lui Ilariu Dobridor, care înțelege să insiste riscat asupra condiției de "popor fără patrie" a evreilor, exploatând *pro domo* vechea paradigmă a "jidovului rătăcitor" ("Sunt blestemați să nu fie niciodată o națiune și, deci, să nu se integreze niciodată *național.* Națiunea este produsul dintre istorie și geografie, iar evreii sunt un popor fără spațiu. N-au rădăcină. Plutesc – ca *microbii*" etc.).

[11] Anul 1995, decretat, la inițiativa și presiunile cercurilor evreiești internaționale, "An al Toleranței", avea să se încheie cu răsunătorul asasinat politic comis, chiar în Israel, de studentul talmudist Ygal Amir, asupra premierului Ytzahak Rabin!

propriile interese; lucruri pe care nu mai prididesc să le declare monstruoase în ograda altora, li se par cât se poate de firești în propria lor ogradă! Uriașa mașinărie demagogică a ideologiilor democratice, pacifiste, mondialiste, laice și progresiste pare a fi fost elaborată numai pentru uzul statelor neevreiști (confirmând parcă cinicele precepte și tehnici de manipulare din îndelung contestatele *Protocoale ale Înțelepților Sionului*)!

Victimele de ieri ale discriminărilor și violențelor naziste dezvoltă astăzi, pe teritoriul de care i-au deposedat pe arabii palestinieni, un stat de cel mai deșănțat fundamentalism etno-religios[12], pe care un Israel Shahak nu se dă înapoi să-l califice drept "iudeo-nazism" (formulă lansată, pare-se, de un alt evreu cu "ură față de sine": răposatul Yehoshua Leibovitch)!

În aceste condiții, "perspectiva crepusculară" nu mai apare atât ca o maladie rasială, cum o voia Ilariu Dobridor, cât ca o strategie dizolvantă, aplicată de "poporul ales" popoarelor inferioare (dacă nu în litera, în orice caz în spiritul odiosului îndemn talmudic *Tob șebegoim harog,* "pe cel mai bun dintre goim, să-l ucizi"). Lucrurile sunt mult mai complexe astăzi decât în 1940, așa că afirmațiile lui Ilariu Dobridor trebuie cântărite cu grijă, ca nu cumva, voind a ne lumina, să ne întunecăm și mai tare...

E cert că nimeni nu va fi surprins că, o dată cu instalarea comunismului în România ("moșit" din exterior de ruși, iar din interior de evrei), soarta lui Ilariu Dobridor a fost pecetluită. Scăpat ca prin minune de primul val al terorii, este arestat abia în 1954, la Râmnicu Vâlcea, unde ducea o existență marginală, și închis mai întâi în penitenciarul de la Craiova, apoi (via

[12] A se vedea, în acest sens, și cartea lui Roger Garaudy, *Miturile fondatoare ale politicii israeliene,* ed. rom. 1998, prin colab. editurilor FRONDE (Alba Iulia - Paris) și Alma Tip (București).

Rahova) la Jilava și la Aiud. Cei zece ani de temniță grea l-au măcinat fizic și sufletește. Ieșit în 1964 (când s-au lichidat închisorile politice), crucea libertății s-a dovedit încă și mai grea decât cea a închisorii. Decepțiile și marginalizarea socială l-au împins spre singurătate și alcoolism. Ajutat de Mihai Ralea (paradoxală prietenie!), a reușit să obțină o slujbă. A mai și scris câte ceva, dar fără vlaga și entuziasmul de odinioară (se păstrează manuscrise ce ar merita să fie cercetate mai îndeaproape). Locuia singur, într-o mansardă, pe strada Roma, primind ajutor din partea surorii sale, Elena, care i-a fost ființa cea mai apropiată a ultimilor ani. Putea fi adesea văzut în restaurantul Feldioara (din coasta spitalului "Grigore Alexandrescu"), unde, aproape regulat, după câteva pahare, le ținea consumatorilor discursuri anticomuniste. Urmărit îndeaproape de Securitate, aceasta i-a închis gura mult prea slobodă, pe la începutul lui 1968, maltratându-l în mansarda sa din strada Romei și încuindu-l apoi înăuntru cu lacătul. Alarmată că de o săptămână nu mai avea nici un semn de la el, sora sa s-a dus să-l caute; a spart ușa cu ajutorul vecinilor și l-a găsit mort, desfigurat în bătaie. A fost îngropat în cavoul familiei din cimitirul de lângă piața "Leontin Sălăjan". Probabil că nimeni n-ar fi crezut atunci că numele lui avea să se reîntoarcă vreodată în sfera publică; regimul comunist părea de nezdruncinat, iar scrierile poetului dobridorean țineau de mirajul altei lumi, peste care prinsese să se aștearnă uitarea, atunci când nu se așternuse oprobriul "proletar"...

Desigur, reeditarea de față îi va irita pe mulți, cu sau fără dreptate. Dar Ilariu Dobridor și-a câștigat dreptul la ea atât prin viața, cât și prin moartea sa. Iar dacă a greșit într-o privință sau alta, să nu ne încruntăm prea tare: până și mucenicii sunt supuși omeneștilor greșeli...

Răzvan Codrescu

CĂTRE NOUA GENERAȚIE

Pornim de la întrebarea: de ce omul contemporan e neliniștit ?

Fiindcă domină spiritul faustic – *răspunde Spengler; fiindcă se revoltă* ,forțele telurice – *răspunde Keyserling; fiindcă se deplasează* centrii spirituali *pentru un nou ev creștin – adaugă Berdiaev; fiindcă* a invadat misticismul *slav – completează Massis.*

Fiindcă s-au dizolvat certitudinile, *adevărurile stabilite și convenite – dogmele – răspundem noi. Pentru sufletul omenesc, certitudinea este legea odihnei și a împăcării. Ca pentru pasăre cuibul, ca pentru pom rodul. Certitudinea e rodul vieții și condiție a rodirii.*

Cultura eleno-romană ne-a dăruit certitudini logice (conceptul), etice (norma morală), religioase (legea creștină) și așa mai departe. Aceste certitudini constituiau corpul de adevăruri – dogmele – mântuirii noastre din efemer.

Evreii, însă, introducând, în spiritualitatea europeană, dominanta moisidică, dizolvă certitudinile și aruncă peste toate o perspectivă crepusculară.

E adevărat: Bergson a elogiat intuiția, dar noi tot logica o utilizăm; Einstein a inventat curbura, dar noi tot în cosmosul newtonian ne mișcăm; Freud a suscitat sexualitatea, dar noi tot după codul bunei-cuviințe ne comportăm. Ce-au adăugat îndătinatei noastre străvechi

obișnuințe patetismul bergsonian, seducțiile algebrice einsteiniene sau fascinațiile abisale freudiene?

Au bântuit, în schimb, sufletul tineretului. Mai plastică și mai fragilă, tinerețea este supusă imitației și modei.

Mi-amintesc – câtiva ani în urmă – erau în plină activitate "simpozioanele"și "criterioanele" generației noi. Cine nu se îngloba normei lor de mutualitate a admirației, cine nu era intuiționist, vitalist, experiențialist, vehementist, nimeni nu prețuia nimic. Poza fudulă, gestul convulsionat și aerele înalt doctorale, distinse și superbe, făceau parte din arsenalul de promptă fotografiere a fețelor atât de expus spirituale ale noilor inițiați. Era cât pe aci să suportăm o adevărată revoluție culturală, dacă vârsta nu s-ar fi bucurat de privilegiul obligatoriu de a crește – chiar dacă mai puțin cuminte și mai mult zvăpăiată – iar oamenii n-ar fi ascultat de rigorile ei. Cu riscul, deci, de a nu fi rămas "autentici", a trebuit să urmăm ritmul domol pe linia care ne afundă tocmai în timpii când, în fața măreților misterioase ale firii, omul naturii românești a săvârșit întâi prefacerile gândurilor și simțirii în cuvânt nepieritor. De aici și-a cules armoniile și Eminescu pentru a veșnici exemplaritatea și noblețea tradiției noastre.

Tineretului nou al României tinere se adresează aceste rânduri.

Crescută din efortul de lămurire a prezenței evreilor în spiritualitatea contemporană, cartea aceasta – întâia într-o serie de trei – țintește să aducă o nouă sinteză. S-ar fi putut scrie în zeci de volume, dacă gândul nostru n-ar fi fost să condensăm cât mai mult pentru a proba cât mai mult. Îndrăgitorii de studiu amănunțit n-au decât să ia câte un fragment și să-l dezvolte după plac și după putință. Cred, însă, că am învederat, cu îndestulătoare elemente, primejdia pe care o reprezintă evreii pentru cultura europeană. Ei ne

distrug dogmele, adică adevărurile stabilite, certitudinile. Și, astfel, ne aruncă în neliniște.

Sufletul omului contemporan nu se va așeza până ce nu va fi eliminat ultimul vestigiu iudaic din spiritualitatea europeană.

Cum îi eliminăm ?

Recunoscându-i.

Și-i recunoaștem după urmele mentalității monoteice; care este anticreștină. Căci monoteismul (și aici e confuzia) e un fenomen; pe când creștinismul (asta trebuie să rămână clar) e o normă. S-a crezut că prin medierea monoteismului, vine creștinismul. Eroare. Monoteismul, ca fenomen, înseamnă mod iudaic de a concepe; adică generalizează asupra fenomenelor. Creștinismul, ca mod singular de a concepe, nu generalizează, ci caută norma unică – drumul către Dumnezeu.

De aceea, evreii tribulează, noi ne mântuim.

Norma creștină a culturii europene este driada. *Semnul iudaic al orizontului moisidic este* monada.

Driada creștină conține un element primordial: mediatorul.

Astfel,

între creatural *și* divin *– ca să putem salva din efemer creaturalul – mediază* Mesia;

între existență *și* cunoaștere *– ca să putem urca la general particularul – mediază* conceptul;

între națiune *și* istorie *– ca să putem menține o patrie – mediază* statul;

între individ *și* națiune *– ca să putem organiza biruitor – mediază* familia;

iar între membri familiei, mediază iubirea *(care e creștină); când iubirea a dispărut, mediază* respectul *(care*

este uman); când și respectul a dispărut, mediază datoria (care este obligatorie).

Evreii nu respectă nimic, nutresc ura și-și recunosc o singură datorie – aceea a distrugerii.

În locul treimii creștine, ei aduc monada iudaică. Recunosc ei trinitatea ? Nu, fiindcă l-au renegat pe Mântuitorul. Recunosc driada logică (silogismul)? Nu, fiindcă preferă intuiția. Vom găsi în doctrinele lor, rând pe rând: pan-substanțialism (Spinoza), pan-sexualism (Freud), pan-psihologism (Bergson), pan-economism (Marx), pan-relativism (Einstein), pan-patologism (Lombroso), pan-mondialism (Francmasoneria și Liga Națiunilor). Această reducție monoteică merge până acolo încât și în biologie proclamă pan-individualismul, adică homosexualitatea (Weininger și Hirschfeld).

Și, în ultim rezultat, se tinde către monoteizarea continentelor sub semnul iudaic.

În tendința eternei dominații, evreii au râvnit să europeizeze iudaismul. Ei, însă, nu pot face destin comun cu noi, fiindcă destinul lor este un blestem. Sunt blestemați să nu fie niciodată o națiune și, deci, să nu se integreze niciodată național. Națiunea este produsul dintre istorie și geografie, iar evreii sunt un popor fără spațiu. N-au rădăcină. Plutesc – ca microbii.

Evreii sunt pom fără rădăcină, de aceea n-au rod. O dată – singura dată – când au avut spațiu, au dat rod – unicul rod – pe Mântuitorul. Și l-au răstignit.

Pe ei s-au răstignit, fiindcă au rămas fără rod și fără mântuire. Rodul în lume este mântuirea. Rodul biologic – copilul – este mântuirea speranței; rodul spiritului – arta, metafizica – este mântuirea vieții.

Evreii s-au sterilizat singuri.

Suferă? Era firesc, fiindcă s-au însingurat.

Însingurându-se, suferă. Și nu-și pot găsi loc în spațiu. Negăsindu-și-l, nu pot deveni națiune. Or, națiunile sunt de la Dumnezeu. Evreii nu mai pot fi de la Dumnezeu, fiindcă l-au răstignit pe Fiul Omului. Răstignindu-l, ei s-au vădit, dar nu s-au mântuit.

Imposibilitatea lor de a se mântui o introduc pretutindeni. În acest sens sunt popor ales, dar nu ca rasă, (că n-au rasă), nici ca spirit (că n-au vădit spirit), ci ca semn etern al contradicției umane. Sunt purtători de blestem. Cum aerul poartă microbul; cum lava poartă cenușa.

A nu fi cu evreii înseamnă a fi pentru rodire și pentru mântuire.

Evreii nu s-au putut mântui, fiindcă au rămas fără certitudine. Iar pentru o națiune, certitudinea în istorie e patria. Patria este constantul aspirațiilor naționale, rezultatul forțelor naționale, finalitatea normei naționale. Fără patrie, popoarele nu se pot salva din devenirea, mereu schimbătoare, a istoriei. Când zicem patrie, noi trebuie să înțelegem produsul dintre trecut și viitor, dintre timp și spațiu, dintre istorie (care e în timp) și geografie (care e în spațiu). Epitafele morților și glasurile celor vii sunt deopotrivă, aici, prezente, pe linia mare a eminenței istorice, care e patria.

Evreii însă sunt fără patrie.

Deci, fără certitudine istorică.

A fi cu ei – a-i asimila sau a te asimila – înseamnă a intra în destin comun, adică în blestem. Înseamnă a rămâne fără patrie.

Noi, Românii, suntem singurul popor latin de lege ortodoxă. Datori, deci, să apărăm latinitatea pentru certitudini și ortodoxia pentru mântuire.

Pentru un popor nu există drame, ci absentări.

Noi să nu absentăm.

Să nu absentăm de la legea sufletului nostru și de la norma noastră națională.

Să ne întărim legea și să ne purificăm sufletul, pregătindu-ne pentru înălțare.

Căci fără înălțare în istorie, neamurile nu-și justifică existența.

I.D.

I

CERTITUDINE ȘI ELENISM

1. NELINIȘTEA CONTEMPORANĂ

conștiința inutilului: eroarea lui Huxley; abdicarea de la norma abstractivă; tristețea din om: spiritul faustic (Spengler); în afara omului: conflictul modern (Simmel); preponderența politicului (Julien Benda).

Fenomen dominant astăzi: *neliniștea contemporană*.

Există undeva – poate în zonele subterane ale sufletului omului modern – un punct obscur care a devenit izvorul tristeții. O vagă tristețe, neînlăcrimată, plutește peste tot. Literații, de la Ibsen și Strindberg până la Rops și Barrès, au exprimat-o; iar filosofii, de la Spengler până la mânuitorul de echivocuri Bergson, au căutat s-o lămurească. Ni se arată anume că neliniștea contemporană este semnul sigur sub care deosebim actul de gestație al unor noi forme.

Caracteristic pare faptul că se constată peste tot o agitație impetuoasă, o zvârcolire și o enervare fără certe justficări. Apoi acel dezgust amar, ca o boare a suferinței interioare. Omul e dominat parcă de sentimentul definitivului. Se izolează în orizontul său, pierdut în solitudine ca o gravură în păienjenișuri și praf. A căpătat ceva impenetrabil, glacial, distant și, pe această paragină lăuntrică, flutură zâmbetul zădărniciei.

Să fie, această tristețe, rezultatul *conștiinței inutilului* ?

Așa pretinde Huxley. Omenirea – susține el – în tribulațiile ei către mai bine, nu a făcut altceva decât să mute materia, mișcându-i pozițiile și modificându-i structura. Spargem, deci, formele, pentru a ajunge, în definitiv, la ce?

La alte forme care, la rândul lor, trebuie sfărâmate ? Inutilă sforțare.

Teza lui Huxley este o eroare. A condamna istoria lumii fiindcă nu a făcut altceva decât să deplaseze materia, e ca și cum am pretinde cuiva să meargă fără să mute pașii. Esențialul mersului nu este pasul care se mută, ci direcția; după cum esențialul vieții nu sunt formele care se schimbă, ci mișcarea. Mutând materia – astfel zidește omul ? Catedrala gotică, de pildă, efect al misticismului tulburător, într-adevăr, este o broderie fixată în piatră; dantele de marmură și franjuri stau ornamental aranjate. Dar numai atât? *Semnificația* e totul pentru această urzire nouă a materiei. Ea grupează, dă formă și unitate. Efortul fără un scop, sunetul fără o linie melodică, evenimentul fără un înțeles, sunt inutile. Dincolo, însă, de toate, se află planul semnificațiilor și în acest plan istoria este eternă și nu se repetă.

Iar semnificațiile vin de la *spiritul* omului care, în insațiabila lui voință de permanent, a recurs la acea dificilă elaborare a conceptelor; ceea ce nu înseamnă că trebuie să-l calificăm drept *"nemăsurat orgolios"*, gata a se potrivi întregului univers – cum înclină să creadă J. Maritain când exclamă: "Un biet suflet care nu cântărește nimic, iată-l îmbrățișând totul, iată-l mai vast decât lumea însăși! ".

Dimpotrivă. Omul s-a lamentat pentru suferința pe pământ. Bulgăr de țărână insignifiantă, fulgerat de firul luminii trecătoare, ca țărâna se spulberă în vreme, în neguri, și ca lumina se duce. La începuturi, când era numai fiul naturii și al aurorii, când încă îi lipsea conștiința "măreției" sale, îl întrista forma grandioasă a viețuitoarelor, proporția gigantică a fenomenelor. Mic în fața misterului bănuit sub toate, s-a neliniștit și s-a cutremurat. Uraganele zbucnite în volumul dens al apei oceanelor, ridicând asurzitor talazurile; biciul

furtunii, învălmășind vârfurile codrilor uriași; noaptea cu bezna deasă învăluind urletul jivinei; stele ivite exact și regular din depărtări de cosmos mare; fulgerele retezând orizontal seara tulburată – toate, pe rând și la un loc, au imprimat, în sufletul auroral, mirarea. Mintea neputincioasă n-a ghicit taina lucrurilor și o întreagă demonologie a populat sufletul primitiv. Pornirea către fabulație s-a concretizat apoi în literatura de ale cărei frumuseți ne încântăm noi astăzi – iubitori nemărginiți ai mentalității naive și angelice. Fiorul poeziei pure, exprimat în formă sumară, e generat de fondul mirării dintâi și al suferinței.

Câte veacuri nu s-au rânduit, triste și goale, până să se găsească zona liniștirii în deșertul spulberat de vântul întâmplărilor!

Omul a suferit.

A căutat miezul legăturii evenimentelor și a încercat să fixeze cadre realității, conturând, precis și finit, devenirea informă și confuză; asta din teama de a nu se rătăci. În lumea care se primenește mereu, omul are nevoie de reazem, de permanență; are nevoie de un punct rezistent în undele vieții suferinde. Funcția firească a inteligenței constă în statornicirile certe găsite pe linia de desfășurare a unei primeniri care nu-și mai atinge sorocul. E ceva profund uman în această continuă, înverșunată, aspră dibuire după *certitudine*. În instabilitățile vieții, căutăm totdeauna, pretutindeni temeiul după care toate se fac și se desfac. Căutăm adică formula înlăuntrul căreia datele realului să se îmbine într-un echilibru de raporturi deplin. Astfel, întâia sământă de statornicie în fluxul trăirii este și întâiul izvor al certitudinii, iar certitudinea devine puterea de fertilizare – și *condiție* – a organizării valorilor. Numai felul sistematic de a încadra legăturile realului, de a le grupa într-o anumită ordine

și de a le reglementa printr-o normă, face cu putință începutul lor de organizare. De aceea, în vuietul fenomenelor năvălite cu dezlănțuiri de forțe viforoase, inteligența umană se îndărătnicește să construiască nuclee de statornicie. Și le construiește, fie descoperind un *sens interior* lucrurilor, străbătute și grupate unic, fie *fărâmițând* cursul realului în *totalități*.

De unde această sete de etern? Din nevoia de a clădi, de a crea. Ordinea valorilor se sprijină pe un singur sâmbur de tărie: *certitudinea*. Maurras are dreptate când insistă că fără certitudine nu e posibilă creația.

Cu neliniștea-i caracteristică, omul modern nu are o pârghie de care să se agațe. Existența lui este destrămată de un contrast:

inteligența *fuge după absolut*, cu un apetit de permanență care nu-și mai află sațul;

materia *aleargă după inedit*, purtată de o lăcomie a originalității care nu-și mai găsește astâmpărul; iar

inteligența *s-a degradat* din funcția ei firească, pentru a se confunda cu ritmul interior, frământat, al materiei.

Și astfel, identificându-se cu realul, în toate posibilitățile de primenire ale acestuia, intelectul se primenește odată cu el. Cum realul este obscur și incoerent, intelectul va deveni la fel de incoerent și obscur, abdicând de la privilegiul de a mai turna materiei forme și întâmplărilor legi.

Preferând amănuntul și pasionat după concret, omul contemporan se eschivează de la ceea ce este mai măreț uman: *inteligența*. Împovărată de materie – ca o lumină de cenușă – a părăsit atitudinea *abstractivă*, pentru a se pierde în paradisul concretului și al confuziei.

Pierdut în vagul vaporos și în fluiditate, omul modern se neliniștește. Spengler tinde să argumenteze că această neliniște apare ca efect al spiritului contemporan care e *faustic*. Pornind de la Nietzsche, pentru care arta derivă din dualitatea instinctelor omenești:

apolinic – lumea visului, amestec de linii gingașe; lumea individuației, a delimitărilor suave; și

dionisiac – exaltare până la confundare cu rădăcina existenței cosmice; impulsul de a rupe marginile concretului și individualului, pentru a se împrăștia în acel *"rudis indigestaque moles"* al elementelor primare.

Spengler definește epoca eleno-romană ca *apolinică* , iar epoca modernă ca *faustică*. Ele se disting prin simbolul imanent formei lor, adică prin imaginea pe care oamenii acestor vremi o au despre spațiu: la moderni e *spațiul infinit*; la cei vechi, golul *limitat* dintre corpuri.

Astfel:

antichitatea are geometria somatică, euclidiană și tridimensională; numărul, mărime concretă; fizica atomică; pictura folosește liniile ascuțite și continui;

epoca modernă are geometria cu *n* dimensiuni; numărul e raport pur; fizica înlocuiește atomul cu mișcarea: curenții magnetici; pictura, pentru a exprima perspectiva, lucrează cu umbre și lumini; arhitectura, cu bolți ascuțite care străpung spațiul, aruncă vârfuri de piatră în infinit; muzica, prin notația contrapunctică, sugerează caractere prăvălitoare și prăpăstioase. "Vehement, dinamic, analitic, infinitezimal, dominator, spărgând normele" – iată spiritul *faustic*.

Trebuie să tragem astfel încheierea că *motivul neliniștii* se găsește *în om*.

Nu de aceeași părere sunt Georg Simmel și evreul Julien Benda. Ei propun căutarea motivului *în afara* omului. Și anume: în *conflictul culturii moderne* (Simmel), în *preponderența politicului* (Benda).

Despicând analitic conceptul de cultură, definit în totalitatea valorilor spirituale și în echilibrul lor, s-a ajuns la concluzia că *vârsta europeană* se caracterizează prin armonie și raționalism: perspectiva liniară (în pictură), terța armonică (în muzică), forme logice (până și în religie), principii juridice (la baza statului). Sternberg – urmând lui Kant, întâiul filosof care separă categoriile culturale prin procedeele critice cunoscute – consideră spiritualitatea europeană ca pe o expresie echilibrată a fascicolului de facultăți sufletești: inteligență, sentiment, voință; iar etica, știința și religia nu ar exprima decât unitatea acestui suflet, în sens transcendent. Când, însă, între elementele sale constitutive există o contradicție ireductibilă, când această totalitate spirituală obiectivă se rupe sau când (cum zicea Valéry) "coexistă, în spirite, principii de viață și de cunoaștere opuse", atunci izvorul neliniștei a izbucnit.

Analizând conflictul modern, Georg Simmel vede tragedia în contrastul accentuat dintre *viață* (care nu știe ce e răgazul) și *formele ei* (care nu știu ce e schimbarea). Formele rigide și imobile sunt etern valabile; elanul vital, mobil și fluent, este etern variabil. Iar viața e împinsă a curge în afară de forme, ele nemaifiind capabile să cuprindă frenezia vibrantă a devenirii sufletești.

Asta, pe de-o parte.

În al doilea rând: viața își pierde din forță și *anemia* ei o împiedică de a-și trage hrana din substanța ideilor, așa cum un organism epuizat nu mai poate asimila alimentele. Se ajunge,

astfel, la schematismul formalist al epocilor obosite, în care predomină *rafinamentul*.

Motivul neliniștei contemporane – crede Julien Benda – poate fi găsit în ceea ce numim des-veșnicirea omului. Se constată peste tot o preponderență a politicului. Efectul: spiritul modern iubește tot ce e temporal și practic; etică de valabilitate universală nu există, iar intelectualitatea e prețuită numai în măsura în care e utilă. Spiritualul, deci, și-a *pierdut primatul* – intelectualii, abandonând pozițiile lor, s-au *laicizat*. Au ieșit, adică, din universal. Și asta echivalează cu un *"act de trădare"*.

Indiferent de localizarea motivului neliniștii, cert este că omul modern este în panică. Nu-și găsește formula de echilibru.

Și nu se poate mântui.

2. CERTITUDINILE CULTURII GRECO-ROMANE

constanța vieții de relație: iubirea; permanențele lumii din afară: substanța (eroarea lui Spinoza), lucrul (confuzia lui Leibniz), legea; analoagele lumii lăuntrice: eul (eroarea lui Schelling și Fichte), conceptul (confuzia lui Platon), norma.

Pentru a crea condițiile mântuirii, omul a trebuit să introducă – atât în lumea din afara sa, cât și în lumea dinăuntrul său – un *absolutum* care să asigure rădăcină ontologică fixă existenței, înfricoșată de incertitudini.

Mai întâi, o constanță a vieții de relație: *iubirea*. În urzeala raporturilor schimbătoare de la om la om, a introdus un element de permanență care să dea fixitate acelui vag vaporos ce învăluie legăturile vieții în comun.

Iubirea ar rămâne cel mai sfânt sentiment dacă durerea sfârșitului n-ar distruge frumusețea ceasului dintâi. O neliniște incipientă se elaborează undeva, într-un punct insesizabil. Crește, apoi, ca o melodie subterană. Prinde voce și trimite ecou pretutindeni – un fel de murmur muzical ce agită și înfierbântă, punând în carne văpaie și flăcări în suflet. Arde distanțele, suprimă depărtarea. O confuzie nedorită, o dorință de confundare – iată iubirea.

Apoi un gol brusc, o smulgere – așa cum ai lua dintr-un vas un conținut sau dintr-o floare mireasma. Sufletul rămâne sterp – apă a cărei transparență se pierde în țărână. Un neant psihologic și o fascinație a abisului – iată moartea.

Iubirea e dușmanul solitudinei, iar dușmanul iubirii e abandonul. Uneori renunți să te adâncești în tine și, renunțând, încerci regăsire în altceva. Cine vrea să se adune, se risipește – iată legea iubirii. Fiindcă nu există risipire fără generozitate, nu există generozitate fără iubire, nu există iubire fără creație. Iubirea, ca salvare din solitudine, devine principiul creației. Dumnezeu, ieșind din sine însuși, din sfera perfecțiunii sau imperfecțiunii sale, a abandonat contemplația absolută și eternă, creând lumea pe care a așezat-o în temporal, dar a înconjurat-o cu iubire. Totodată, i-a imprimat și dorința de a se depăși, adică de a transcende temporalul. Există un exordiu către etern și formă, către definitiv și cert – și aici stă întreaga frumusețe a armoniilor lumii.

Dar fără unitate de echilibru, nimic nu se poate crea; iar fără o certitudine, nu se pot obține formele de echilibru. Iubirea rămâne factor de echilibru și element substanțial al vieții de relație. În măsura în care este detașată de ceea ce este individual și trecător, ea aparține lumii generalului, devenind condiție primordială a relațiilor. Chiar când, de la general, coboară la individual, păstrează credința către permanență; iubirea se vrea veșnică. De îndată ce e amenințată în eternitatea ei inerentă, se realizează prin moarte, adică prin distrugerea individualului care a alterat-o.

Luată în acest înțeles (aceeași diferențiere o face și Maine de Biran între *amor* și *dorință*) – iubirea e întâiul termen al problemei metafizice, fiindcă este întâia premiză a salvării, întâia certitudine. Creștinismul ridică iubirea la rangul de dogmă centrală, pentru a transfigura astfel existența individualului, a actualului și a o trece în etern, în Dumnezeu. Dumnezeu, transcendență vie, coboară și, prin iubire – prin nesfârșită iubire – asigură legea ființei individuate. Numai coborând, umple cu iubire, adică cu divinitatea revelată.

Mântuirea creștină cere să ne creăm după imaginea lui Dumnezeu. Adică ne mântuim prin *absolutul* acordat de Dumnezeu pieritorului om: *iubirea*.

Nimic mai clar: lumea din afară este o înlănțuire serială de fenomene. Este deci schimbătoare și nestatornică. Pentru a da fixitate ansamblului fluent al relațiilor dintre fenomene, a introdus omul anumite *constanțe*.

A fost, la început, *substanța*.

Substanța – adică *quod substat,* ceea ce stă sub fenomene, fiind *una* (fiindcă fenomenele sunt multiple) și *identică* (fiindcă fenomenele sunt diverse). Spinoza o definește astfel: ceea ce există prin sine și e conceput prin sine; adică: ceea ce pentru a fi, n-are nevoie de a fi în altceva decât în sine și ceea ce pentru a fi conceput n-are nevoie de a fi atribuit la altceva decât la sine.

Caracterul de *"aseitate"* al substanței intră și în definiția construită de Descartes. Isprăvind în monism, în dualism sau în pluralism, un lucru rămâne clar: Descartes și Spinoza nu fac altceva decât să introducă, în lumea din afară, o constanță, continuând astfel foarte vechea tradiție filosofică începută tocmai cu Thales din Milet. Substanța – factor de statornicie, deci *absolutum* al empiriei – reprezintă *rezumatul* metafizic al fenomenelor, după cum Dumnezeu reprezintă rezumatul metafizic al generalului. Substanța din domeniul creaturalului este *analogul* Dumnezeirii din domeniul potențelor pure.

Unii filosofi, ca Spinoza, le-au *identificat* și le-au *confundat*. Și n-ar fi greșit prea mult dacă, menținând această confuzie, n-ar fi separat, totuși, între cele două planuri de existență: *"natura naturata"* și *"natura naturans"*.

S-a observat, însă, că nu sunt numai substanțe (ca entități insesizabile) și numai fenomene (ca apariții palpabile), ci și legături între ele. Aceste legături dinamice produc

fenomenele – sunt *forțele.* Un cuplu de forțe alcătuiește un ansamblu de o oarecare permanență – e *lucrul.*

Deci, o nouă constanță: *lucrul.*

Lucrul e substratul forțelor, după cum substanța este substratul fenomenelor. Când s-a descoperit că sub apariția fiecărui fenomen stau forțe, că fiecare forță propulsează în actual un fenomen, omul nu s-a mai mulțumit cu generalitatea insuficientă a substanței. Era nevoie de un loc comun al interferării forțelor. Lucrul reprezintă rezumatul forțelor și, deci, permanența constitutivă a lor.

Unii filosofi, ca Leibniz, au confundat. Leibniz a *spiritualizat lucrul*, i-a zis *monadă* și a făcut din el principiu de existență universală. A confundat între existențe, *lunecând din planul cosmologic* în planul ontologic.

Forțele produc evenimente. Evenimentele se leagă, sunt solidare. Solidare fiind, conțin anumite repetări. Repetându-se, pot oferi anumite posibilități de explicație. Însetat să se lămurească, omul a examinat clarobscurul întâmplărilor. Examinînd, însă, a distrus constanța dintâi. Prin urmare, un *absolutum* trebuia să intervină în totalul relațiilor dintre evenimente.

De unde – o nouă constanță: *legea.*

Legea răsfrânge o serie de evenimente și reprezintă elementul comun al acestei serii, exact în felul în care lucrul rezuma o serie solidară de forțe. Legea e *raportul constant* dintre întâmplări. Când, în matematică, vorbim de legea unei curbe, înțelegem constantul care îngăduie determinarea tuturor punctelor curbei; iar în știință, înțelegem constantul care permite să determinăm toate fenomenele înseriate pe aceeași curbă de apariție.

În concluzie:

Substanța, lucrul, legea sunt constanțe introduse în lumea haotică, diversă și multiplă a empiriei. Reprezintă generalul intervenit în individual.

Înlocuite rând pe rând, după cum impunea setea de a cunoaște, ele sunt păstrate rând pe rând, după cum impune setea de absolut.

Aceste constanțe se substituie, dar nu se suprimă. Fiindcă de nesuprimat e tendința către absolut a omului și de neînlocuit dorința lui de a se mântui.

În continuare:

Omul trebuie să se pună în acord cu lumea din afară și introduce anumite constanțe. Dar lumea din afară se *refractă* în om, creând o lume interioară, la fel de instabilă și de fugitivă. Individualul aici e mai expresiv, temporalitatea mai dominatoare. Stările sufletești curg, se înlocuiesc și se întrepătrund, dizolvându-se într-o nebuloasă plutitoare și imprecisă. Toate se petrec în timp, au loc în timp și ca timpul se agită, într-o precară continuitate mereu inedită. Iau forme care nu mai seamănă una cu alta , care nu se mai țin una de alta. Sufletul de ieri nu mai e sufletul de azi și – sigur – nu mai e asemenea cu acela de mâine și de totdeauna. Sufletul de azi e mâniat, trist, îndurerat; cel din clipa următoare va fi bucuros, vesel, senin.

Și cu aceată lume lăuntrică trebuie să ne punem de acord și să introducem anumite constanțe. Atâtea aspecte particulare și diverse, trebuie să găsească ceva statornic și definitiv, care să le însumeze pe toate.

Așadar, o întâie constanță: *eul.*

Eul este constanță psihologică, exact în felul în care substanța era constanța cosmologică. Toate faptele de conștiință se raportează la *el*, cum toate fenomenele se

raportau la cea dintâi. Le rezumă și le răsfrânge, cum substanța rezuma și răsfrângea fenomenele. *Unul* (fiindcă faptele conștiinței sunt multiple) și *identic* (fiindcă faptele conștiinței sunt diverse), eul reprezintă entitatea ultimă a evenimentelor lumii lăuntrice, cum substanța reprezenta entitatea ultimă a întâmplărilor lumii din afară.

Eul este *analogul* psihologic al substanței.

După cum Spinoza a trecut substanța în transcendent și a confundat, tot astfel Fichte și Schelling au trecut *eul în transcendent* și au identificat. Identificând între *eu* și *Dumnezeu,* n-ar fi greșit prea mult dacă, menținând confuzia, n-ar fi separat totuși între cele două planuri ale existenței. Căci Dumnezeu este *rezumatul ontologic* al existenței și nu poate fi confundat nici cu *analogul cosmologic* care e substanța (eroarea lui Spinoza) și nici cu *analogul psihologic* care este eul (eroarea lui Schelling și Fichte).

Am spus: lumea din afară se oglindește în lumea dinăuntru. Dar în universul real sunt nu numai substanțe, ci și lucruri. În domeniul instabil al lumii dinăuntru trebuie să avem un analog al lucrului.

Deci, o altă constanță: *conceptul*.

Cum lucrul din universul real este izvor al forțelor, conceptul din universul ideal este izvor al *relațiilor*. Conceptul e substratul relațiilor și rezumat al lor.

E meritul lui Socrate că a descoperit acest *absolutum* în câmpul acoperit de boarea instabilă a afirmațiilor. Se știe, doar, cum pentru sofiști nimic nu putea fi adevărat în afară de ceea ce izbuteau să impună. "Omul fiind măsura lucrurilor", despre același obiect se formulau atâtea opinii câți oameni, adevărul fiind de partea aceluia care impunea afirmația sa. Așa s-a născut retorica. Da – și-a zis Socrate. Dar ca să obții o opinie generalizată, trebuie neapărat să găsești partea comună care face posibilă întâi comunicarea și apoi convingerea. Astfel Socrate degradează prestigiul sofismului lui Protagoras. Descoperind constantul gândirii, introduce posibilități de consens general și salvează de la haosul disarmonic al afirmațiilor.

Conceptul e *analog logic* al lucrului și rezumat al relațiilor, cum lucrul era *rezumat cosmologic* și purtător al forțelor.

După cum Leibniz a spiritualizat lucrul, lunecând din cosmologic în planul ontologic, tot astfel Platon *ipostaziază conceptul*, îi zice *idee* și face din el principiu de existență universală. Confundă între existențe, *lunecând din planul logic* în ontologic.

Dar în lumea dinăuntrul nostru nu avem numai un analog al substanței (eul) și al lucrului (conceptul), ci și un analog al legii.

Este *norma.*

Cum legea este *constant al forțelor* solidare, în același fel norma este un *constant al relațiilor* solidare. Norma este raportul statornic decoperit în relațiile dintre întâmplările spiritului. Răsfrânge și exprimă această totalitate de relații. Îndeplinește, deci, exact aceeași funcțiune pe care legea o îndeplinește în ansamblul solidar al forțelor.

În concluzie:

Eul, conceptul și norma sunt constanțe introduse în lumea haotică, diversă și multiplă a universului ideal.

Aceste certitudini fac zestrea lăsată nouă din străvechime, de când mintea gânditoare s-a chinuit să răspundă marilor semne de întrebare.

Sunt comorile nealterate ale culturii greco-latine.

3.“EROS”-UL ABSOLUTULUI ȘI FORMELE ISTORICE

fabulația ca derivat al reminiscenței harice; forme istorice ale reminiscenței harice; raportul dinamic “om-substanță”: naturismul; raportul “om-lucru”: magia și manismul; raportul “om-eu”: animismul; raportul “om-concept”: totemismul și tabuismul; raportul “om-lege”: budismul; raportul “om-normă: creștinismul; raportul “om-iubire”: mit, rit, liturgic.

Omul e obsedat de ideea morții. Pierdut în urzeala lumii, firul vieții putrezește. Acestei putreziri inevitabile, îi opunem imaginea continuității după moarte. Facultatea noastră de a gândi nu se exercită fără reprezentarea unui viitor incert, generator al temerii și animator al speranței. O reacțiune defensivă se naște imediat împotriva a tot ce este deprimant. Și deprimantă e veșnica trecere, în vârtejul pieritor al căreia suntem prinși și risipiți fără de urmă.

Reacționând defensiv contra inevitabilului, omul a făurit o lume ireală din imagini fantasmatice. Fantasmele se datoresc acelui efort de ficțiune menit să adauge individului un spor de forță – deci de rezistență – în fața neantului care amenință. Îngropate în imaginația mitologică, fantasmele au dobândit prestigiul absolutului.

Imaginile fantasmatice sunt rezultatul efortului de ficțiune, iar acest efort se reazemă pe un fel de halucinație, în actul generator al căreia rezidă funcția fabulatorie a omului.

Funcția fabulatorie așază relații dinamice între lucruri, grupează laolaltă lucruri, sugerează rudenie între lucruri.

Din unitatea de lumină din care s-a desprins, spiritul uman a mai păstrat o peliculă de transparențe prin proiecția cărora întrevede generalul. De la persistența acestui impuls inițial, se trage puterea de fabulație.

Funcția aceasta fabulatorie, singular umană, este derivat al *reminiscenței harice*. Iar reminiscența harică este nostalgia absolutului și apetența generalului, manifestată – elementar și original – ca *tendință de reîntoarcere* în lumea esențelor, a formelor pure, incoruptibile, dintâi. Datorită reminiscenței harice se stabilesc raporturi active între ceea ce are *transient* existența umană și *permanent* existența pură. *Religia, metafizica, arta și biogenetica sunt cadre ale reminiscenței harice.*

Exercitând *reminiscența harică*, spiritul descoperă anumite absoluturi în lumea din afară și dinăuntrul său; prin *efortul de ficțiune* așază anumite relații dinamice între om și aceste absoluturi; iar prin *puterea de fabulație* îmbracă în forme raportul dinamic dintre om și absolut.

De-a lungul istoriei s-au succedat forme care, oricât de aparent diferite, conțin ceva comun, întrucât sunt încorporări realizate de reminiscența harică a omului când, vrând să se salveze, *a dat expresie istorică raporturilor lui cu absolutul.*

Omul a descoperit absolutul în lumea din afară: *substanța, lucrul, legea;* și analoagele lor în lumea dinăuntru: *eul, conceptul, norma.* Raportul dinamic dintre om și acest absolut va genera forme deosebite ale reminiscenței harice.

Astfel:

raportul dinamic dintre *om* și *substanță*, filtrat prin efortul de fabulație, a dat acea formă istorică a reminiscenței *harice* cunoscută sub numele de *naturism*.

În fața naturii, în mijlocul naturii, pierdut în ea și pieritor în ea, omul a fost uimit de proporțiile grandioase ale fenomenelor, de splendoarea apariției lor: soarele cu incendiile de raze toride, luna cu farmecul liniștilor reci, stelele din întunecate depărtări planetare, trăsnetul – curcubeu trecător de fluorescențe prin beznă.

Uimirea în fața grandiosului natural, surpriza spectaculosului, a dus la adorarea elementelor firii care, personificate, au devenit existențe sacre și protectoare. Cu vremea, au asimilat atributele și, de la existența plurală, au trecut la generalitate crescândă. Astfel, la egipteni, zeul solar *Ra* – obiect de adorație supremă – atrage la sine alte divinități, printre care importantul zeu al Tebei: *Amon*, pentru a deveni *Amon-Râ*. Marduk, zeul Babilonului, asimilează atributele lui *Bel*, zeul Nipurului. Iar puternica zeiță *Iștar* își apropie prerogativele mai multor zei asirieni.

Raportul dinamic dintre *om* și *lucru*, filtrat prin efortul de fabulație, a dat o altă formă a reminiscenței harice, cunoscută sub numele de *magie*.

Dar lucrul este izvor al forțelor. Raportul dintre *om* și *forță* a dat o formă înrudită, cunoscută sub numele de *manism.*

Mana, principiul universal de viață, stă în legătură mai mult cu forța; pe când magia, principiul universal de acțiune, stă în legătură mai mult cu lucrul.

Magia constă în două elemente:

dorința de a acționa – nu importă asupra a ce (chiar asupra a ceea ce nu se poate atinge); și

ideea că lucrurile sunt încărcate (sau se lasă încărcate) de ceea ce s-ar putea numi putere umană.

Totul este să poți descoperi relații pur mecanice între lucruri și, descoperindu-le, să poți determina inevitabil

efectul. Punerea omului în acord cu lucrul – a *dorinței* omului cu *esența* lucrului – folosește procedeele unui anumit rit: *ritul magic*. Adică: printr-o anumită putere insesizabilă, ordinea lucrurilor se adaptează la ordinea dorințelor omului. Acest consens general între lucrurile solidare și voințele solidare, se reazemă pe o putere tainică, prin intermediul căreia toate devin posibile: *harmologia magică*.

Mana e înrudită cu noțiunea de forță; o forță care vine ca un plus de creștere, ca un spor, ca un adaos, și pe care orice alt lucru o poate capta, întrucât nu-i aparține în mod esențial.

Cauza, în măsura în care conține în sine puteri de a pricinui efecte, nu ar fi altceva decât un vestigiu metafizic, păstrat din aceste îndepărtate timpuri. Idolatria omului de știință n-ar avea, deci, nimic deosebitor de adorația omului primitiv care, cu întreaga sa ființă, crede în existența misterioasă a unui asemenea principiu.

Principiul *mana* e asemenea puterii tainice numite electricitate. Grupurile melaneziene o socotesc ceva impersonal și difuz, alcătuind materia primă din care toate se fac și se compun.

Uimirea în fața misterului *mana* a dus la adorarea forței, devenită existență sacră și protectoare. De la *mana* se trage cultul morților, forțe care – destrămându-se neprevăzut și chinuind visele cu vedenii – s-au înfățișat postum. Mai târziu, personificată, *mana* s-a ridicat în ordin zeiesc: Ceres, Dionisos, faunii.

Dar, în afară de absolutul lumii din afară, omul a descoperit constanțe și în lumea lăuntrică. Constant obiectiv este *substanța*, iar analog subiectiv este *eul* – suport general, unic și identic al fenomenelor sufletești.

Raportul dinamic dintre *om* și *eu*, filtrat însă prin efortul fabulației, a dat altă formă a reminiscenței harice, cunoscută sub numele de *animism*.

Desigur că primitivul nu a avut noțiunea de *eu*, ci pe aceea *de suflet*.

Cum a ajuns la noțiunea de suflet? În timpul somnului, vedeniile, reținute din spectaculosul naturii, l-au urmărit. Fie că i-au împletit coroana paradisiacă a frumuseților, fie că i-au oferit chinul tiranic și groaza dezlănțuirilor – așa au apărut visele. Visul, mare de imagini care îneacă și leagănă, dezordonată și plutitoare nebuloasă vagă, a fost întâia coordonată a cunoașterii sufletului. Când ființa cea mai scumpă a murit, când durerea dispariției a cutremurat, când chipul neuitat a revenit în somn și când, apoi, trezit, a observat că totul e fantomă fără realitate; când, în sfârșit, s-a văzut că morții sunt musafiri vremelnici, iar sufletul gazdă permanentă, atunci s-a înrădăcinat credința în identitatea și veșnicia lui.

Sufletul a sugerat ideea de sacru. Nelămurit în fața enigmei, omul a ghicit taina spirituală din toate, a personificat și a venerat. James, încercând să localizeze apariția fenomenului religios, fixează ca punct de geneză *eul subliminal,* inepuizabil rezervor de energii latente, de unde țâșnește și inspirația artistului, și intuiția geniului, și puterea extazului religios. Dar prin aceasta, James nu face altceva decât să transpună, în noțiuni noi, vechea formă animistă a reminiscenței harice.

Un alt absolut al lumii lăuntrice este *conceptul*. Raportul dinamic dintre *om* și *concept*, a dus la o nouă formă: *totemismul*.

Dar conceptul este izvor al relațiilor. Raportul dinamic dintre *om* și *relație* a dus la o formă înrudită: *tabuismul*.

Desigur că omul primitiv n-a avut ideea de *"concept"*, ci pe aceea de *obiect* . Totemismul ține mai mult de obiect (cum magia ținea de lucru), pe când tabuismul ține mai mult de relație (cum manismul ținea de forță).

Totemismul este comunitatea ritualizată a unei rudenii asimilatoare între un grup social cu bază de clan și o clasă de lucruri sau o clasă de animale constituind totemul.

Grupul îi poartă numele și revendică în ordine de descendență. Niciodată n-a fost divinitatea mai aproape de om – asigură Durkheim – ca în această formă de viață clanică. Divinitatea e prezentă în lucrurile care populează ambianța lui imediată. La vatra totemismului dai totdeauna de o voioasă încredere și niciodată de zvâcnetul durerii.

Principiul totemic, grație căruia membrii clanului se află în lege de participație esențială, misterioasă și descendentă, rezultă din principiul mai general al animismului, cum magia deriva din principiul mai general al naturismului. Sufletul animă mistic totemul și-l individualizează direct. Adică: îl animă într-o clasă întreagă de lucruri sau de ființe, pe care o individualizează direct.

Așadar, principiul totemic constă în aceea că animă substanțial – dar nu în natură, ci în obiect.

Tabu – e înrudit cu noțiunea de relație. Aducând omagiu practic obligatoriu entității misterioase, se dă caracter de inviolabilitate fenomenului totemic. Se consacră reguli care apar conforme ordinei corelațiilor clanice.

Totem și *tabu* sunt aceeași realitate privită în forme deosebite. Tabuismul se trage de la faptul că existența totemică presupune funcționarea anumitor reguli privitoare la indigenatul clanic. Adică: dispozițiile cum se devine membru al clanului (patrigenatul și matrigenatul); apoi, cum pot fi contractate raporturile de logodnă sacră în viața de clan sau interclanic (endogamie și exogamie).

De reținut:

Constanțe ale lumii din afară nu sunt numai substanța și lucrul. Mai e și *legea.* După cum analoagele lumii lăuntrice nu sunt numai eul și conceptul. Mai e și *norma.*

Dualitatea *lege* și *normă*, intrate în raporturi dinamice cu omul, au produs cele mai desăvârșite forme de reminiscență harică: *budismul* și *creștinismul.*

Budismul e rezultatul efortului de fabulație care a spiritualizat relația *"om- lege"*.

Am putea spune că formulează legea de existență a omului în sânul naturii. Budismul nu e o problemă de divinitate, luând totul ca un fapt care se întâmplă (care *nu poate să nu se întâmple*, fiindcă așa e legea existenței) și totul rămâne numai *metodă de a evada.* Esențialul în budism constă în acea împătrită rădăcină a unei propoziții care, condensată în sensul ei adânc, conduce la *mântuirea nirvanică.*

Propoziția rezumatoare a învățăturii budiste o numesc credincioșii quadruplul nobil adevăr.

Care e nobilul adevăr?

1. Lumea e durere; viața e durere; chinul în mijlocul lumii, în mijlocul vieții, e legat de perpetua scurgere a lucrurilor;

2. pricina durerii e dorința; iar miezul dorinței este tendința de consens cu toate câte sunt – ceea ce nu se poate;

3.*"sublata causa, tollitur effectus"*: suprimând dorința, înlăturăm durerea;

4. tranziția către suprimare se efectuează printr-o anumită tehnică, desăvârșită în etape care – de la meditația profundă până la deplina posesiune a înțelepciunii – termină

în salvarea nirvanică, în nimicul încăpător, fără de mister și fără de margini.

Creștinismul e forma care îmbracă raportul dinamic dintre *om* și *normă.* Poli opuși, creștinismul și budismul merg paralel către aceeași transcendență, încercând rezolvarea problemei mântuirii. Unul este legea de salvare a *existenței*, altul norma de mântuire a *sufletului*; budismul e proiectiv, creștinismul introectiv. Fiind proiectiv și râvnind legea, budismul oferă o *terapeutică*; fiind introectiv și râvnind norma, creștinismul oferă o *etică.* Unul își pune problema existenței întărind *tendința evadării*; altul își pune problema divinității cultivând *dorința sfințeniei.* Budismul și terapeutica evadării sunt inseparabile, după cum una fac împreună creștinismul și etica sfințeniei. Țintind mântuirea, unul duce la evadarea *din* lume, celălalt la sfințenia *în* lume. Budismul este o *metafizică*, pe când creștinismul e o *religie.*

Superioritatea creștinismului stă în aceea că așază și în efemerul relațiilor dintre oameni un absolut: *iubirea*. Iubirea e calea care duce la sfințenie. Conținuturile ei sunt sentimentele de adorare, de venerație, iar formele ei sunt riturile liturgice și cultul. În totemism găsim, de asemenea, un cult celebrat în cântece, dansuri și reprezentări dramatice. Acestea, însă, nu reglementează în domeniul relațiilor dintre oameni. Ne vom mântui dacă vom reuși să fim sfinți în lume și iubitori unul cu altul – nu căutând un paradis, dar acționând așa ca să putem merita unul – pentru ca, astfel, luciri trecătoare risipite din fâșia luminii dumnezeiești, să ne reîntoarcem în unitatea paradisiacă dintâi. Și nu ne vom mântui cât timp vom pierde sfințenia din noi, cât timp, *"desacralizați"*, ochii noștri în loc să caute în ceruri, vor sta prinși de prăfăria adunată în drumurile inferioare ale vieții. Căci viața nu prețuiește nimic dacă e păstrată numai pentru ea însăși.

4. INCERTITUDINE ȘI NEBUNIE

trăirea incertitudinii; Nietzsche și critica estetismului socratic; descontururarea apolonicului; între evidență și convingere – teza lui Șestov și Le Roy; vraja negației; abandonul nietzscheian; singurătatea lui Giovanni Papini.

Va să zică:

Nimeni nu poate trăi în vălmășie – trebuie *să se orienteze*; nu poate persista în confuzie – trebuie *să-și explice;* nu poate rătăci în tribulații zgomotoase – caută idol *tutelar*. Din nevoia de orientare, omul a hotărât spațiului geografic *semne cardinale;* pentru a nu-și zăpăci cunoașterea, a născocit *conceptul* (constantul logic al categoriilor de obiecte); iar din necesitatea profund umană de a se ascunde la adăpostul unei voințe atotputernice, a iscodit *Dumnezeirea* (rezumatul metafizic al existenței). Știința e un produs al orientării; arta, un pretext al salvării; religia, o consecință a temerii.

Un lucru e adevărat: conceptul de certitudine s-a dizolvat. A contribuit la aceasta, întreagă acea împletire perversă a nenumăratelor întâmplări, care toate se pot subsuma sub cuvântul *istoric*; înțelegând prin istoric tot ce e viu și prin viu tot ce transformă și *se* transformă. Liniile de forță pe care au evoluat primenirile au dus la o rezultantă unică: *incertitudinea.*

Și omul suferă când – străine de ale lui – puteri ascunse îi descompun sistemul de semne orientatoare. E trist când pierde – cum se zice cu un termen astăzi compromis – grupul

de semnificații; când pierde permanențele logice și metafizice care, ele, ordonează și, ordonând, pun înțeles și lumină în partitura evenimentelor. Nietzsche, un exemplu. El *trăiește* incertitudinea. Întreaga sa organizare sufletească e destrămată, fiindcă desfundă, în adâncuri, obârșia supliciului. A devenit dionisiac (descompunând logicul) și teoreticianul supraomului (anulând metafizicul).

Să-l urmărim în vârtejul dintre incertitudine și nebunie.

Sacerdot al dionisismului exuberant, începe să înnebunească în momentul în care recunoaște că nu există nici un adevăr. Din această clipă, tragedia inteligenței se dezlănțuie pe o linie de evoluție cu puncte atât de țicnite că, din păienjenișul lor, toarse Nietzsche eșarfe de vis.

Îi plăcu să se socotească , el însuși, întâiul filosof tragic. Să-și fi dat oare seama de mozaicul de stări sufletești care, desemnate din conflicte și antinomii, au produs orgia speculației pure?

S-au comentat atât scrierile lui Nietzsche. Nu s-a încercat, însă, a se preciza *dominantul* care orientează întreaga cugetare a acestui filosof, lipsit de un sistem de idei, dar ale cărui emoții se continuă una pe alta cu desăvârșita identitate a unui patos înfășurat în elanurile unui lirism inspirat. A scormoni după puncte de înrâurire între el și Dostoievski (de pildă: descâlcirea enigmelor psihologice; splendorile morale ale crimei; Raskolnikov disecat pe un plan dincolo de rău și de bine), cum face Șestov, o fi interesant, însă în nici un caz esențial. Sau a-i face loc – cum s-a obișnuit – în istoria cugetării alături de vitaliști? Nietzsche vitalist? Se poate; numai că nu aici stă specificitatea lui. Adăugându-se cu un simplu efort la întemeierea acestei direcții, el ocupă un singur inel din seria destul de sonoră care, cu Driesch, Hartmann, Guyau și Bergson – depășind pe alții de o însemnătate mai

mică – și prelungită până la Reinke, Stern, Wolff, Carpof și Gurvici, umplu veacul nostru cu clocotirile lor organice. Și nu e de ajuns.

E adevărat: printre purtătorii spiritualității contemporane, un rang determinant îl deține Nietzsche. De la literatură și până la politică, înrâurirea lui se preumblă – tiranizând, aproape, mersul ideilor. Care este, însă, nodul viu în care trebuie îngrămădite raporturile dintre el și contemporani?

De aceea: ce putem învăța de la Nietzsche – iată principalul.

Să nu se uite că, înainte de toate, Nietzsche a fost un filolog. Va păstra, deci, obișnuința semantică de a sfărâma sensurile *adăugate* pentru a ajunge la înțelesurile *prime;* de a-și construi, adică, noțiuni himerice, cum Bergson sparge conceptul pentru a sonda în originalitățile lui dintâi. Dar numai atât. Nu merge mai departe.

Din aceste motive atacă, cu îndrăcită vervă critică, estetismul socratic, dialectic, ponderat, calm și senin. Semn al decadenței și epuizării instinctului – credea Nietzsche – Socrate, enigmaticul personaj al antichității, apare în istoria elenismului pentru a pune conținutului limite și a substitui delirului visul, orgiei fantoma. Socratismul astupă, prin urmare, zvâcnirile vieții care murmură în sufletul dionisiac al elenului. Și iată aci antinomia: *so fern wir an Moral glauben, verurteilen wir das Dasein.* Osândim viața. Canoanele mint, contururile sugrumă, marginile dor.

De aceea, să desconturăm. Și desconturând "apolinicul", Nietzsche eliberează, dintre marginile lui topite, vuietele muzicale învolburate. La rădăcina existenței dă de muzică și de fluidul confuz, susurat. Pentru el, muzica e o tragedie impetuoasă, după cum pentru Schopenhauer lumea

era o muzică materializată; iar lumea era o melodie încorporată, după cum omul este voința corporalizată. Continuitatea ondulatoare a acestui "fieri", a acestei "deveniri" muzicale, decurge tocmai din neputința de a tăia un contur fix în mișcătoarele întinderi ale vieții. De aici incertitudinea și – trăind incertitudinea – nebunia; iar pentru Schopenhauer, *pesimismul*. Pe unul, tragedia inteligenței îl târăște la sfâșietoarea negație a cunoașterii; pe celălalt, drama voinței îl duce la aspectele tenebroase ale vieții.

Atât dezordinea mintală a celui dintâi cât și viziunea sumbră a celui de al doilea – deși înfrățite pe aceeași tulpină - se despletesc ca două urmări a două concepții felurite despre melodie. Pentru Schopenhauer: melodia, asemenea conceptului, este esența statornică a realității schimbătoare (*ein Abstraktum der Wirklichkeit*). Pentru Nietzsche: departe de a fi un *abstractum* , esența friguroasă a realității, melodia este conținutul ardent, vulcanic, țâșnind din substraturile primare ale sufletului omenesc (*glühende und dionysische*). Rezultatul: unul termină în asceză, altul în nihilism.

Șestov vorbește, dar fără să stăruie, de "istoria transformării convingerilor" la Dostoievski și Nietzsche. Aici, da: între "*valorile* " unuia și "*convingerile*" celuilalt s-ar fi putut face o legătură – singura adevărată – care să lunece pe linia melodică exactă din complexul muzical nietzscheian. "Transpoziția valorilor" și "evoluția convingerilor" îi asvârle pe amândoi în stare de nesiguranță, în mijlocul curgerii năvalnice a vieții. Și lipsite de un element *distinct* în imperiul confuziei, oscilațiile intelectului duc la nebunie.

Evoluția convingerilor? Șestov nu precizează, dar lasă să se înțeleagă egalitatea dintre convingere și evidență, dintre evidență și criteriu. Și atunci: evoluează evidența? Și dacă da, în ce sens? Vitaliștii toți sunt de părere că evoluează. Le Roy,

în special, instruit la școala bergsoniană, identifică evidența cu tiparele rațiunii și își închipuie intelectul ca pe o putere plastică din ale cărui frământări interioare țâșnesc – primenindu-se, printr-un elan formativ necurmat – categoriile toate. Viatalіștii văd în aceste forme un rezultat al deficienței energiei creatoare, după cum lumea corporală este *solidificarea* aceleiași evoluții vitale care, din când în când, gâtuindu-și avânturile, le risipește în individuum. "Permanența" o confundă vitaliștii cu "*solidificarea*". Din exces de fantezie, pierd din vedere că ceea ce este statornic în categorii vine de la faptul că fiind "pure relații" ele mai au și darul de a fi *oarecum fixe*, fixitatea lor servind la a coordona evenimentele; deci, necesare intelectului pentru a *prinde* (nu a pune) ordinea de dincolo de mobilismul învălmășit al realității. Îndărătul pânzei întâmplărilor stă ghergheful realului, înăuntrul căruia totul se petrece și se lucrează. În masa evenimentelor e implântată o totalitate de raporturi care le împletește și le leagă. Raporturile se pot muta, evenimentele, desigur, se mișcă; dar cifrul lor de echilibru rămâne permanent. Clădirea: cărămizile se pot muta, fațadele se pot schimba; dar liniile planului care au trecut prin acest material de l-a organizat, acelea rămân. Deci, de vreme ce sunt relații, categoriile au o fixitate *oarecum* vie, se mișcă, se mută.

Încât: evoluează evidența, perfect; dar în ce sens? Luată în înțelesul vitaliștilor: se transformă, străbătând o dialectică, aș zice, *organică*, în felul cum organismele, ascultând numai de norma *substituției*, coboară unele din altele. Luată în înțelesul de "*relație*": se transformă, dar atunci, ascultând de principiul *contradicției*, transformările sunt poruncite de o fervoare pur logică.

Și, astfel, iată clară alunecarea nihilismului: încercând o transpoziție a valorilor pe unicul criteriu al vieții, al plenitudinii, al forței – care cerea o dialectică *organică* – Nietzsche s-a servit de tehnica strict *logică*, lăsându-se răpit de vraja nimicitoare a negației. De la norma substanței la principiul contradicției; rezultanta: incertitudinea; iar în regiunile reci ale incertitudinii: *demența însăși*. O inteligență convulsionată, supusă tuturor pendulărilor, zvâcnind între toate negațiile, cu apetite de nestatornicie, de noutate și de relativ e sfâșiată între tendințe imposibile. La vitaliști, gândirea lor calmă, plană, sfârșește în echilibru armonios sau, cel mult, în melancolie – probă Guyau. Pe când, furat de salturi, de eliptic și de paradox, Nietzsche suportă vehemența chinurilor interioare, oscilând între antinomii ireconciliabile. Omul contrastelor aspre, el ajunge la înălțimile de melodie ale acelui avânt liric caracteristic (amestec de fulger și transparență), datorită săriturilor în eliptic. Are un precursor în Luther. Nietzsche dezorganizează tablele valorilor pe temeiul aceleiași erezii care l-a însuflețit pe Luther să răstoarne raportul dintre om și Dumnezeu.

O tiraniza el conturul, dar dionisiacul înnebunește. Cu melodia – abstractum al realității, Schopenhauer cade în pesimism; cu delirul muzical, Nietzsche isprăvește în patologie. Sufletul dionisiac clocotește de efervescență, însă e lipsit de centrele de germinație ale certitudinii.

Îndurând problematicul existenței, Nietzsche, ca o influență hipnotică, întârzie în sufletul contemporanilor săi.

Sumbru și negator, iată-l pe omul modern. Sărită de pe coordonatele ei ereditare, inteligența e torturată de nesiguranțe și, deposedată de adevăruri, se prăvălește. Veacul nostru nesocotește evidențele. Cauzalitatea nu mai explică nimic – este dizolvată; logicul nu mai cunoaște nimic – e înlocuit; dumnezeirea nu mai dirijează nimic – e înlăturată. Îndrăzneți profeți ai culturii aduc, cu clinchete și surle, din străine colțuri și pământuri, tablele legii noi vătămătoare.

Și astfel, pierzând permanențele, omul a pierdut puterea de a ține oarecum ritmul vieții. Simte că e depășit. Viteza cu care curgerea neîncetată primenește și lenevia cu care alergăm în urma undelor vieții sapă un contrast cât o prăpastie. Accelerația cu care viața ne transcende provoacă omului contemporan conștiința pierzării. Pregătește, parcă, drumul spre moarte. Agonia sau imanența morții în viață aici își găsește sursa; iar agonia este întâia treaptă a disperării.

Vaiete de pretutindeni. Pierzând certitudinea, omul a pierdut secretul organizării.

Viața organizează socializând. Astfel, dezordinea planurilor sociale trebuie pusă în legătură cu aceeași înfrângere a echilibrului interior. Potențele sociale (stat, religie, cultură) nu mai stau în raporturi de codiționare și de echilibru. Cultura e funcționară la stat, statul rob la politicieni, religia birocratizată; paralizate toate, se învârtesc în cerc vicios. În marele angrenaj social, funcțiuni firești care să se determine reciproc, nu mai există; de la una la alta, sunt legături care le unesc numai întru atât întru cât consumă. Toată zavistia, care se cunoaște, ce este altceva decât imposibilitatea de a se organiza în care se zbate viața socială? Și toată neputința de organizare cui se datorește dacă nu absenței unei iluzii, unei amăgiri a toate polarizatoare?

Omul a crezut că rangurile sale subiective ajung pentru a înlocui ordinea stabilită. Unitatea, însă, o dată zdruncinată, fermenții noi, a căror putere transformatoare o predicau atâta profeții, nu s-au mai arătat.

Și omul a rămas singur.

În piscurile singurătății lui, nu-l tiraniza, oare, pe Zarathustra, *abandonul*?

Îl durea încă desprinderea din solidaritatea oamenilor. El a iubit, și sufletul care trebuia să-l învăluie a căpătat zimți zornăitori. A suferit, și mâinile care trebuiau să-l mângâie s-au cojit; a surâs, și sărutări otrăvite i-au fost oferite. Avea aducerea aminte vie a depărtărilor create între lume și el. Și a coborât de sus, din tării, să cucerească pământurile și oamenii. În iarmaroc de a întâlnit scamatorul, l-a biciuit; de a întâlnit ologul, l-a disprețuit; de a întâlnit muribundul, l-a ajutat să sucombe. Coloană incandescentă, lunecă peste mulțimile lumii ca să le mistuie și să le transfigureze rădăcinile vieții. Nietzsche nu a fost un însingurat, ci un părăsit.

Îl sufoca plenitudinea ființei sale în izolare; îl durea solitudinea, tăcerea, misterul: i-ar fi plăcut să fie avalanșe zgomotoasă, prăvălită din punctul stâncos al voinței lui de putere și s-a văzut un eliminat. Conștiința dependențelor cu lumea, cu societatea și normele ei, cu viața și valorile ei, i-a provocat sentimentul vacuității. "Crucificatul", cum îi plăcea să se intituleze în perioada nebuniei, a voit să zguduie temeliile lumii și rosturile vieții. Izolat în atitudinea protestatară, pătrundeau până la el murmurele din valea banchetului. Doritor de ospățul rânduit și urând exaltarea laturei ascetice a omului, a lovit în învățăturile Nazarineanului. Iisus a stat pe muntele ispitei și Satan desfășura, la poale, priveliștile vieții, răsfățul bucuriei și splendorile lumii. Sacerdotul dionisismului adora, însă, izvoarele mustoase ale existenței. A fost un însetat și nimeni nu i-a întins să bea. Viziunea subteranului, a străfundului mocirlos și zăcut, în care se înfig pivoturile existenței umane, de aici provine. Supraomul e sinteză biologică, cuplu complex de puteri sprijinite. Germenul organizării fiziologice e capabil

să se dezvolte și să devină centru de emanație a valorilor. Bloc rezistent întâlnise în cale și rezistență voia să acumuleze; forțe i se împotriviseră și forțe voia să adune; depășirea prin forță, prin vitalitate, prin biologie. Cinematografia intelectului trebuia deci potrivită după indicatoarele orologeriei fiziologice.

Sfinții Părinți au avut și ei viziunea supraomului creștin. Pe dimensiunea spirituală acesta își selecta din existență esențele, iar nu particularul și distinctivul; deci creșterea spiritului prin cunoaștere, iar nu exagerarea biologicului prin înfruptare. Însingurat în muntele minții lui frumoase, își menține privilegiile inteligenței. Cine vrea să se ridice la perfecțiune, se reculege întreg în sine însuși, nu se confundă cu murmurul obscur al vieții profunde. Aplecat peste sine însuși, își ascultă muzica interioară ca să-i surprindă linia melodică fundamentală. Aceasta trebuie să devină direcția arhitecturii lui spirituale. Asceză și construcție. Asceză: rupere din dependențele cu tot ce poate fi exterioritate; construcție: acumulare de puteri spirituale. Fiecare are formula sa care trebuie să prezideze organizarea lăuntricului. Aici stă temeiul de sprijin al înălțării, al cuceririi, al întâietății. Iar în piscurile singurătății lui, supraomul creștin nu coboară, ci potențează.

Dionisismul e năvală; creștinismul e ordine.

O voce de singurătate vine și din Italia lui Giovanni Papini. În Italia contemporană, marele pamfletar și subtil ironist, este omul cel mai clevetit. Urât, dușmănit, biciuit, atacat, s-a retras pe o stâncă, și-a croit din bârne o cocioabă și zace între cărți, între fantome și aureole. Nu dispreț, ci pretext de distanță, creată între el și ambianță pentru ca pe punctele ei să-și poată organiza o viață cum o poruncește chemarea sa lăuntrică.

La început, simplu nietzscheian, exaltând excrescența și bulversările spiritului ardent, activist în tot ce ar fi putut dori, n-a frecventat altarul, n-a izbit cu genunchii cimentul mânăstirii și ochii nu și-au îndoit privirile înăuntru pentru ceremonia rugăciunii. A negat, a anulat; poate numai din râvna aprigă de a cerceta cine dintre toți a călcat mai înainte, ca el să treacă și mai înainte. A voit răul. A voit totul. Și a rămas la urmă cu pumnii goi, întinși către un răsărit generos în risipirile sale, dar din care n-a cules nimic, totul fugind în mister.

Și când poverile vârstei au început să-l apese și exuberanța tinereții a contenit, s-a întors smerit către Fiul Omului, ca fiul risipitor al parabolei.

Izolat în perspectiva vieții lui, a cărei mărginire o cunoaște acum desăvârșit, stă în singurătățile monahale ale muntelui, învățând și din ce poate spune clipotul susurat al Arnului, rece și limpede, de culoarea azurului căzut pe fața cu luciu de oglindă. Către Christ, întâia rugăciune este o pornire către tine însuți.

5. CALEA ROBILOR

tribulațiile către noroc; mutațiile istorice; Keyserling și revolta forțelor telurice; spiritul planetar al epocii noastre; primatul culturii; perindarea cromatică a stilurilor; motivațiile istorice: învinuirile lui Liebert; invazia mistică slavo-asiatică: Massis; deplasarea centrilor spirituali: Berdiaev; responsabilitatea iudaică.

A căzut omul, din nou, rob vintrelui.

Sclavia primului păcat înlănțuie avânturile, retează zborurile, stăvilește ascensiunile; ne țin legați de pământ rădăcinile grele ale materiei. Sumeția spirituală – demonstrată în sutele de ani – cade de la înălțimea entităților friguroase. Acolo, în imobilitatea esențelor pure, găsea omul certitudinile necesare care să dea vieții lui învălmășite un ax, o direcție, un sens.

Nu fără însemnătate rămâne silința din începuturi a filosofiei. Cugetătorii învățaseră că absența unei discipline a siguranțelor face din om ființă temătoare și superstițioasă. Și au tăiat, întâia oară, croială metafizică pentru a împodobi sufletul omului, ros de neliniște și de mirare. Metafizica este izvorul certitudinilor. De aceea a luat Aristot, din lumea celor statornice și eterne, *formele*.

În acest cosmos bine ordonat, se mișcă omul antichității, cu *seninătate* caracteristică; acea liniște venită din adânci armistiții psihologice – recunoscute de toți cercetătorii acestei epoci îngropate.

Și *seninătatea* nu e cu putință decât ca plutire suverană peste obârșia răului.

Dar omul modern a săpat tot mai mult la origini, ca să le dezgroape; omul se răsucește cu un efort dureros pentru întoarcerea la izvoare.

Și astfel, sferele senine, înstelările decad, pentru a face loc instinctului să se răsfețe și pentru a preaslăvi subteranul. Filosofia tragediei se sprijină tocmai pe această teză a *subteranului.* Aici gâlgâie – se crede – esența unei umanități ursite a se împlini desăvârșit în râvnele sale. Nucleul de pofte încordate se dezvoltă și, dospit în posibilitățile lui de devenire viitoare, naște bucurii necunoscute. Puteri telurice, cu țâșniri de lavă destupată, urcă la suprafață și îneacă tot ce un nivel de intelectualitate păstrase din vechi. Epoca modernă? – apoteoza egoismului, voința de putere, glorificarea cruzimii.

Metafizicul e înlocuit cu biologicul, cu puterile pământene de viață obscură iscată din tenebre și din refulări.

Permanența e înlocuită cu efemerul, cu tot ce e fluent și supus schimbării.

Seninătatea e înlocuită cu zbuciumul clocotitor.

Ordinea și echilibrul sunt cutremurate.

Și astfel, omul care a izbit cu fruntea în azur și în orizonturi, acum se lovește de bolovani.

O floare irizează parfumuri preparate în minusculul ei laborator de chimie vegetală, fără să țină seamă de îngrășămintele în care își implântă rădăcinile. Omul, în schimb, renunță la mireasma lui spirituală, coborând în subteran, la biologic.

Pierde permanențele, pentru a se instala în efemer. Și aici, ierarhizează. Va fi, bunăoară, preocupat de funcțiunea cât mai promptă a sistemului nutritiv al societății. Producția bunurilor, circulația utilității, tehnica schimburilor alcătuiesc marele sector al grijii permanente. Faptul inițial va fi materia, economicul, producția și tehnica sa. Această supraevaluare, cum și admirația pentru mecanismul arterelor de circulație a hranei colectivității l-au făcut să-și piardă centru spiritual. Și se zbate, astfel, ca o râmă verticală pe jăratic. A pierdut paradisul și-l caută în inferioritățile vieții.

Și nu observă că, în tribulațiile către noroc, a apucat calea robilor.

S-a crezut că această coborîre e semnul sub care deosebim fenomenele de gestație ale unor noi forme spirituale. Tendințele violente în care se îmbracă sufletul omului modern, apetiturile nesatisfăcute, lipsa de frână a unei voințe mereu agitată indică asupra procesului de lentă incubație.

Fără a putea discrimina, în câmpul dezordonat al atâtor forțe care mocnesc haotic, liniile certe de regrupare viitoare, filosofii culturii se mențin deocamdată pe planul germinal al devenirii istorice. Atenția lor nu se fixează asupra contururilor, fiindcă nici un punct de lumină nu se desprinde din obscurități. Și neputând contempla arhitectonica nouă a formelor născânde, ei se mulțumesc să examineze fermenții care dezlănțuie procesul și să localizeze sediul în care se elaborează tăcerea germinației.

S-a căutat, astfel, a se descifra mănunchiul de forțe intrate în combinație și a se citi în testeaua cauzelor care provoacă această clocotitoare înnoire. Fiindcă de un lucru sunt siguri: ebuliția contemporană e un centru de noi determinări istorice.

Și au fost atribuite aceste fierberi ale veacului, rând pe rând: amestecului culturilor, decadenței valorilor, trântei

primatelor politice și spirituale, invaziei de elemente alogene în structura vechii civilizații.

Și după cum aveau a se opri asupra unui punct sau altul al problemei, cercetătorii s-au dedat la analize de o cuceritoare dialectică, perfectă în obositoarea ei frumusețe.

În fața cazanului istoriei, fiecare ascultă clocotul surd și înăbușit, își dă seama că se prepară ceva, dar nimeni nu poate preciza ce anume. Ce stihii ieșite din orânduirea lor întâie, din puterea lor de coeziune și statornică armonie, se caută între ele și năzuiesc a se angaja în echilibre noi, în formule noi, după valențe încă necunoscute? Nu știm.

De aceea toți constatăm ceea ce se întâmplă. Dar ce face să se întâmple așa și nu altfel – ignorăm. Mișcării elementelor combinate în adâncuri, îi corespunde în afară ruperea echilibrelor, pervertirea și falsificarea dogmelor spirituale. Parcă o hartă cosmică între esențele veșnicite, care nu se mai împacă pe dualitatea lor certă din începuturi, reeditează antica priveliște a conflictului tragic între Oedip (nesățioasa ispită carnală) și Sfinx (enigma permanentă). Dogmele indiscutabile se dizolvă și decad, înțelesurile umane se ascund, principiile nu mai explică nimic; și se creează, astfel, pretexte pentru voluptățile materiei, declanșată într-un apetit al înnoirii cu o urgie fără margini.

Fără îndoială, încleștarea forțelor nu poate rămâne fără final. Un armistițiu psihologic al omului modern va veni – de acord.

De unde, însă? Și cum?

Deocamdată, suntem înțeleși: o mare revoluție se petrece. Viața noastră spirituală curge frământată sub semnul acestui mare cataclism. Un cataclism atât de profund, încât poate fi comparabil cu un dezastru; o revoluție atât de răscolitoare, încât este comparabilă cu o *eră geologică*. Criza actuală se datorează unui cutremur istoric căruia nu i se poate preciza epicentrul, vibrația și unda, dar care ne coboară pe un povârniș al istoriei – clintită în temeliile ei – asemănător unei mari catastrofe.

Aceasta este cu deosebire părerea lui Keyserling. În noua lui carte (*La révolution mondiale et la responsabilité de l'esprit*), pleacă de la constatarea existenței unei faze noi în procesul de irupție a spiritului: *revolta forțelor telurice*.

Înțelegând sufletul omenesc ca o stratificare lentă și seculară de stări de conștiință, refulate sau puse în evidență, Keyserling se înscrie pe linia psihologiei contemporane ilustrată de Jung. Numai având credința că sufletul omului e o o ierarhie de sedimente care pot suferi cataclisme asemenea celor cosmice, se poate vorbi (cum face Keyserling) de marele proces de ordin spiritual care coincide cu o metamorfoză geologică.

Aci poate sta și marea lui eroare.

Deci, de o parte spiritul pierzând responsabilitățile, puterile de control și de verificare; de alta, insurecția energiilor pământene – ele se încleștează și se luptă.

Keyserling e totuși optimist: sub înrâurirea forțelor telurice cultura se va metamorfoza, cum sub influența lavelor vulcanice calcarul se transformă. Atomii se strâng, capătă coeziuni mari și, intrați în armonii noi, dau blocului o compoziție cu durități de sidef.

Revoluția modernă coincide cu o înlăturare a conceptelor vide care tiranizau. Forme noi se încheagă și se călesc în cuptoarele istoriei. Și *poporul* constituie principiul cel nou al spontaneității, ursit să umple cu fluidul vitalității lui formele care nasc.

Revoluția modernă înseamnă: a pune în drepturile ei dinamica firească a voințelor populare. Mesianism și revoluție

– iată punctele cardinale între care pendulează epoca noastră. *Revoluție:* întrucât o prefacere totală modifică formele; *mesianism:* întrucât poporul își asumă rosturi transformatoare și vocații istorice. În noua concepție (vezi Janko Janev: *Bulgarien und der deutsche Geist*) poporul nu e numai o realitate politică și socială, ci un organism dumnezeesc, un fragment al Absolutului. E putere mistică, epos, voință sălbatică și dionisiacă, desfăcută într-o aspră dialectică a instinctelor. Și această dialectică a instinctului primar de viață al poporului echivalează cu un *destin istoric.* Fiindcă, organism dumnezeesc, forțele populare, energiile crescânde și dinamica lor este totuna cu dialectica lui Dumnezeu *în timp.* În noua concepție, Dumnezeirea a părăsit transcendența ei imutabilă, pentru a coborî în istorie și a determina destine și misiuni. (Soloviev și Berdiaev sunt purtătorii acestor idei).

Dacă puterea de viață a noului stat derivă din forțele poporului, înseamnă că fortificarea reală a poporului trebuie crescută, interioritatea înavuțită și ordonată prin virtutea muncii și a disciplinei, fizicul întărit prin sport. Deci, sănătate corporală deplină, tărie a vieții, caracter dur și voință fermă – numai astfel pregătit poate intra poporul ca element fundamental în betonul armat al statului modern (Hermann Schegg).

Ideea de rasă aici își are sursa și legitimarea. Și tot aici izvorăște marea admirație pentru acel *"kollectiven Kräfte"*, revărsate puhoi, cu un patos revoluționar nebănuit, peste înțepenitele forme ale culturii, peste civilizația mecanică, peste convenția burgheză, peste deșertul vieții și înșelătoarele ei bucurii.

"Din sânge și pământ (Hans Kinkel: *Revolution des Geistes*) crește spiritul cel nou și puterea lui creatoare". În pământ, în istorie și în Dumnezeu unitatea învăluie stihiile și

crește cuprinzând totul de la rădăcini până la coronamentul existenței. Cultura, deci? – expresie a vieții interioare a poporului.

Sânge și pământ – adică forțele telurice.

Dar o întrebare: care e garantul generalității fenomenului de revoluție telurică?

Spiritul *planetar* al epocii noastre, spune Keyserling. Oarecum posibilă pe plan material, *autarhia* e cu neputință în domeniul sufletului.

Omul, deci, e sinteză de elemente spirituale și telurice. Spirit, pământ și sânge.

Esența sa profundă este, însă, *spiritul pur*. Și spiritul pur trebuie să constituie nucleul ființei omenești.

Dar nu spiritul domină azi sinteza umană, ci elementul teluric.

În legătura indisolubilă dintre spirit și sânge, stă temeiul rasismului și revoluției moderne. Omul ecumenic, predicat de profeții ruși, reprezintă, prin structura sa, tensiunea dintre bestia umană și scânteia divină. Dostoievski e un amestec bizar de străfunduri infernale și virtualități celeste; iar Tolstoi reprezintă revolta mujicului împotriva valorilor culturale.

Și omul ecumenic este modelul epocii noastre.

Fiindcă el trăiește într-o ordine elementară, *"ganică"*, unde se dezlănțuie forțele oarbe ale vieții emoționale. În această ordine ganică a existenței, temeiurile ființei se revarsă, elanurile vitale viforesc, impulsurile primitive cresc, emoțiile organice sporesc; pe scurt, înflorește bucuria trăirilor vulcanice. Ca în "voința cosmică" a lui Schopenhauer (care încă tiranizează veacul nostru) – în a cărei rădăcină se cuibărește șuvoiul teluric a lui Keyserling – în ordinea ganică

a vieții întâlnim numai avânt irezistibil de impetuozități energice, care acționează dinăuntru înspre afară.

Și forțele telurice astăzi inundă și se revoltă, înseriindu-se în viața istorică. Pretutindeni în Europa mulțimile intră în ordinea elementară a existenței; se *"re-păgânizează"*.

Keyserling interpretează prin necesitatea mutațiilor istorice.

Alți gânditori vor explica prin climatul culturii.

Cultura, ansamblu de valori ale sufletului, rămâne singurul factor de integrare a unui popor în istorie. Cultura indică asupra însușirilor, asupra înzestrărilor unor colectivități umane. A putut dispărea antichitatea romană și elenă, dar valorile culturale produse de aceste neamuri ne-au fost păstrate. Istoria va reține, totdeauna, prestigiul întreg de care s-au bucurat aceste popoare. Dacă gânditorii greci, artiștii și literații, strategii și conducătorii n-ar fi existat, desigur că istoria n-ar avea nici un motiv să înregistreze amintirea existenței poporului grec. Dar valorile, ai căror purtători au fost, ni s-au transmis, acumulate în tradiția vie a unei culturi europene, din depozitul căreia s-au hrănit și se hrănesc semințiile de azi. Prin național, producând valori, popoarele trec în universal. Ele se salvează din efemer, dobândind eternitatea numai și numai prin valorile culturale. După cum individul se recâștigă pe sine, prin prelungirea peste speța biologică, tot așa un popor se recâștigă pe sine prin prelungirea în istorie. Și are dreptul de a sta în istorie – devine adică material de istorie – în măsura în care fondul lui sufletesc creează valori.

Primatul culturii nu înseamnă deci o simplă lozincă, vidă de orice conținut; înseamnă dogma fixă de orientare a

vieții în istorie. Ca urmare a acestei dogme, națiunile trec din efemerul biologic în eternul istoric.

Valorile culturale n-au numai rostul de a făuri prestigiul unei națiuni, ci rămân și forța vie prin care domină. Romanii n-ar fi putut stăpâni atâția oameni și atâtea ținuturi. Nu atât forța militară a impus, cât cultura și civilizația.

Forța armată biruie, spiritul viu menține.

Cultura, însă – demonstrează Spengler – este expresia unui suflet; ca și un organism, străbate toate vârstele.

Unități închise, formele ei au un caracter numit *habitus*, o logică numită *destin,* ritmul și cadența lor. Concepute *morfologic,* culturile nu se pot tălmăci decât fizionomic. Unități ciclice și organice, formele culturale, fiecare cu stilul ei de viață, se succed după regulă, astfel că istoria omenirii nu este decât o perindare cromatică de *stiluri*. Finele fiecărei forme îl ocupă o perioadă de sleire a fondului productiv, de *solidificare a peisajului* generator: e faza civilizatorie. Fiecare epocă are *un suflet*; cultura este *trupul* ei, iar civilizația *mumia* trupului. Având ca logică inflexibilă *destinul*, evident formele de cultură sunt mânate de consecințele lui de fier, prin toate vârstele, până spre amurgul fatal. Care, profetizează Spengler, e anul 2000.

Spengler face răspunzător de cele ce se petrec în frământata Europă *destinul* culturilor.

În schimb, Arthur Liebert (*Die Geistige Krisis der Gegenwart*) găsește că spiritualitatea europeană, stăpânită de secole și de milenii de convingeri metafizice, e devastată de tendințe empiriste și pozitivism: orice fenomen e privit în temporalitatea lui fugitivă, totul e explicat genetic. Este un

proces de *relativizare și istoricizare* a culturii. Liebert acuză de agravarea crizei pe:

a) *Nietzsche*, care interpretând biologic, pragmatic și relativist valorile culturale, cu tonul agresiv caracteristic, deschide efervescența procesului culturii. Pentru el, viața e principiul generator unic al valorilor spirituale și tot viața singurul criteriu. Dar, întrucât golește lumea ideală de sensul ei normativ pentru a o reduce la empirie și contingență, Nietzsche – crede Liebert – încuibează, în opera sa, morbii decompozanți ai culturii.

b) *Dilthey* o viciază prin tendințe psihologizante. Explicând istoric geneza ideilor metafizice, Dilthey pune, pe linia lor de evoluție, puncte de contingență care, lipsite de orice identitate, nu fac decât să le înmormânteze în noianul fenomenelor istorice. Or, omul are nevoie de o pârghie de sprijin spiritual, sustrasă acestui *fieri* perpetuu al fenomenelor reale. Și chiar,

c) *Feuerbach* care, aplecat spre antropologie, încearcă a demonstra că nu Dumnezeu a creat pe om, ci omul pe Dumnezeu; deci, din *existență absolută,* noțiunea de Dumnezeu își pierde sensul metafizic, dobândind o *existență imaginativă.* Din autonomă, Ființa supremă devine aleatorie.

Criza, pentru Liebert, este efemeră; remediul va veni de la metafizică, artă și religie.

O altă filiație cauzală stabilesc Massis și Berdiaev.

H. Massis (*Défense de l'Occident*) insistă asupra culturii europene, a cărei structură, întemeiată pe principii inteligibile și logice, se dizolvă printr-un ferment mistic de invazie slavă și asiatică. Tăgăduind valabilitatea formelor și prețuind, în schimb, ca esențial existenței, conținutul mutabil, misticismul frânge coerența principiilor unitare care au prezidat la alcătuirea culturii europene. A cărei remediere – adaugă Massis – nu poate veni decât tot de la principiile originare, logice și raționale, care i-au dat naștere. Deci: *restaurarea integrală* a principiilor culturii greco-latine și ale catolicismului organizator și apostolic, devine imperativul categoric al timpurilor de astăzi.

N. Berdiaev (*Un nouveau Moyen-Age*), în opoziție cu Massis, vede răul culturii moderne în însuși principiul acestei culturi: umanismul Renașterii, care a deplasat raportul om/Dumnezeu și l-a așezat în imanență: om/natură. Berdiaev preconizează un nou *"eon creștin"*, care va fi o nouă insurecție spirituală, menită a da o nouă orientare: înspre transcendent, înspre absolut, mistică și scolastică; iar centrul spiritualității îl va ocupa, nu catolicismul lui Massis, ci *Biserica ecumenică.*

Recapitulând:

a) există un fenomen dominant astăzi, caracterizat prin tristețe, confuzie și neliniște;

b) fenomenul este consecința inevitabilă a dizolvării certitudinilor;

c) aceste certitudini aveau valoare în actul salvării omului și constituiau zestrea, transmisă de milenii, de cultura eleno-romană.

Întrebarea:

Cine sunt răspunzători de decăderea dogmelor, adică a certitudinilor, și de anarhia exasperantă a spiritului contemporan?

Analiștii nu sunt doi de acord:

1. Keyserling susține incipiența unei revoluții, determinată de suscitarea *forțelor telurice*. Foarte bine. Care e cauza răsculării lor?

2. Spengler pledează pentru perindarea fatală a stilurilor culturale. Conceptul de *destin* nu este satisfăcător pentru explicarea creșterii sau descreșterii lor. "Spiritul faustic" este un efect al dizolvării certitudinilor.

3. Liebert îi acuză pe Nietzsche, Dilthey și Feuerbach pentru *relativizarea* și *istoricizarea* culturii. Dar nici unul din aceștia nu s-a bucurat de gloria lui Bergson, faima lui Freud, influența catastrofală a lui Marx sau reclama lui Einstein.

4. Berdiaev crede că se petrece *o deplasare de centri spirituali* și năzuiește un nou ev-mediu. E un marxist renegat.

5. Massis stabilește cauze extra-continentale: *invazia* asiatică. În zelul său, fixează chiar echivalențe; : idealismul kantian și Dignana, Auguste Comte și Sakyamuni, Schelling și Lao-Tse, cartezianismul deductivist și Upanișade. Și surprinzător: Bergson și Yoga. Cu alte cuvinte, spiritul asiatic, conținut în Yoga, l-a influențat pe asiaticul evreu Bergson. Massis nu identifică exact *causa causorum* a degradării culturii europene.

Factorii responsabili ai acestei disoluții nu sunt alții decât evreii; care nu numai că distrug cultura eleno-romană, dar *europeizează* iudaismul, substituind orizontul *moisidic*, crepuscular, orizontului eleno-roman.

Rolul lor, ideile lor, influența lor, perspectiva și metoda lor, vor forma obiectul de cercetare al capitolelor ce urmează.

II

DECĂDEREA DOGMELOR

1. PRIMATUL PATOLOGICULUI: LOMBROSO ȘI WEININGER

DECĂDEREA OMULUI

formele culturii și viziunea omului; omul democrației; Lombroso și echivalența "geniu-nebunie"; doctrina bisexualității a lui Weininger; sexologia și Cabala; exaltarea forțelor inferioare: Bergson, Freud, Marx; literații evrei și voluptatea patologicului.

Analiștii vremii noastre, preocupați să descifreze sensuri adânci și străbătătoare, se opresc – majoritatea – la o nebiruită constatare*: criza sufletească.*

Printre cei importanți, Daniel Rops, cinstind această problemă cu puterea unei subtile argumentări, cercetează izvoarele și caută să identifice anumite forme exprimate de către scriitori cu indiscutabilă faimă, ca de pildă, Maurras sau Valéry. Este o teză evoluată din efortul de transpunere a psihologicului în planul culturii, alterându-se, astfel, linia dialectică prin devieri de analiză primejdioase.

Seria sprijinitorilor acestei teme o completează gânditorii capabili să făurească, printr-o strălucitoare aparatură logică, mari ansambluri teoretice, întemeiate pe conceptul de *temere*; cazul lui Heidegger. Măcar în treacăt trebuie să amintim nostalgiile de o atât de seducătoare nebulozitate ale lui Kirkegaard și reveria întoarcerilor către defunctele forme medievale ce-l stăpânîră pe Berdiaev.

Pentru toți, epoca modernă prezintă caracteristica inchietudinii. Supoziția, la început de ordin teoretic, a fost confirmată de fapte verificate în planurile vieții sociale și politice. Uriașa pătrundere, în scena politică, a maselor constituie semnul dominator. Două mituri stăpânesc deplin epoca: *proletariatul și tineretul*. Acestea vor antrena energiile unanime și vor zidi forme noi în toate. Fenomenul apariției tumultului popular sau al efervescenței elitelor e caracteristic pentru inchietudinea omului modern.

Fiindcă orice s-ar spune, s-ar vrea și s-ar face, punctul de referință rămâne și va trebui să rămână: omul. Persistă prejudecata că sufletul omului este și a fost etern același, de la Homer încoace neschimbându-se cu nimic.

Dar nimic mai fals.

Ne există formă de cultură sau formă politică fără a include o viziune a omului. Democrația chiar, atât de disprețuitoare față de om, implică o viziune: *a omului degradat*.

Ce viziune avea creștinismul? – *omul perfectibil*. Adică, omul în stare de a se ridica, din cadrul material al existenței, la linia perfecțiunii divine. Aflând puterea sfințeniei și depășind efemerul vieții pământene, se mântuiește astfel, topindu-se în Dumnezeire. Transfigurat de transcendența vie care îl recheamă, omul se simte limpezit de o lumină interioară. Mântuind prin cunoaștere și adâncind cunoașterea prin iubire, creștinismul propovăduiește *sfințenia în lume*; pe când budismul, bunăoară, aduce viziunea omului mântuit prin evadarea *din* lume. Urmărind perfectarea pe linia împlinirilor dinafară, iar nu a celei dinăuntru, budismul rămâne o metafizică, în vreme ce creștinismul e o religie.

Formele de cultură, de asemenea, pot fi rânduite pe criteriul obiectiv al viziunii despre om. Într-un fel apare omul

Renașterii și în cu totul alt fel omul Antichității. Ba, Oswald Spengler descoperă și un al treilea tip: omul faustic.

Omul Antichității e armonic; o armonie, însă, mai mult formală, a cărei frumusețe se răsfrânge asupra ordinei morale; este – ca să zicem astfel – o armonie rigidă, asemănătoare axiomelor lui Euclid sau conceptelor lui Aristot; de aici liniștea specifică, apreciată ca perfecțiune lăuntrică sufletească. Cu omul Renașterii, pășim în planul *perfecțiunii echilibrului* dintre pasiuni: e omul total, fum și lumină, carne și spirit. Omul faustic se caracterizează prin *ruperile de echilibru*; el este *exagerare* fie a spiritului, fie a materiei; manifestă totdeauna tendința *infinitului*.

De adăugat: omul fiecărei epoci și fiecărei forme se diferențiază în raport (mai exact, *sensul* raportului) cu Dumnezeu. Unul e omul în concepția teocentrică a lumii vechi, ca *subordonat* lui Dumnezeu; altul în concepția antropocentrică a lumii noi, când e *supraordonat* lui Dumnezeu; și cu totul altul în raportul de *coordonare* cu Dumnezeu.

Și tot astfel, orice structură politică include o viziune despre om. Aceste structuri sunt bune sau rele nu în ele însele, ci întrucât se dovedesc sau nu apte a crea omul capabil a le perfecta și menține.

Precis deci: "fenomenul-origină" al inchietudinii este viziunea *omului degradat*. Omul democrației.

Ca formulă politică, democrația are componente fixe. Ceea ce nu înseamnă că nu se diferențiază potrivit sufletului fiecărui popor. După cum apa are o formulă chimică fixă, dar ia culoarea nisipului prin care trece, tot astfel democrația este o formulă politică fixă, dar suferă modificări în raport cu firea neamului care o suportă. Una, deci, va fi democrația franceză și alta cea engleză; și diferită chiar viziunea despre om.

Pentru democrație, în genere, omul contează ca *individ*; poporul, deci, va fi o însumare de indivizi; voința populară: o totalizare de *voturi;* raporturile din interiorul acestei voințe populare: un număr de *instituții*; iar acordul reciproc dintre finalitățile instituțiilor: o unificare *în stat*; iar statul: o suprastructură sacrosantă, de esență divină, plantată peste națiune și sufletul ei, pendinte de forța misterioasă , nu a anonimului unanim, ci a "clicii de familii dominatoare". Individ sau unitate, vot sau cifră, instituție sau beneficiu, stat sau protecție – iată raportul de serie, înăuntrul căruia au trebuit create toate miturile pentru salvarea ordinei voinței umane, în serviciul căreia purele năzuințe pentru umanitatea însăși, au fost siluite. Libertatea a fost sacrificată în folosul menținerii unității; egalitatea, abolită în numele confiscării privilegiilor; fraternitatea, înlăturată în scopul dogmaticei de clasă. Permanentizarea acestor stări, imposibile fără intrarea în scenă a maselor populare, nu s-ar fi obținut, dacă nu era dibacea confecționare a miturilor – adevărate decoruri ale viitorului care retușează acceptabil mizeria unui prezent întins în timp mereu, până devine veșnicie.

Viziunea democrată detașează omul de atributele umanității din el, îl sterilizează de notele individuante și-l reduce la un *concept,* general utilizabil. Este totuna dacă acest *om abstractizat* devine *persoană*, ca în iudeo-crația franceză, sau simplu *individ,* ca în masono-crația engleză. În ultimă concluzie, se tinde către o *umanitate* la fel de abstractizată, fie în înțelesul francez (adică *vidul logic* al noțiunii de om), fie în înțelesul englez (adică *sfera juridică* a comportării ca om).

O astfel de mentalitate a prezidat până mai ieri Europa. A fost o *desacralizare,* o *descreștinizare* a sensului noțiunii de om.

Și o degradare.

De acest proces al desacralizării omului nu sunt deloc vinovați filosofii luminilor. Filiația lor cu mentalitatea democratică e greșit stabilită. Nici unul din ei nu a nutrit tendințe atee. Degradarea noțiunii de om este rodul cugetării iudaice contemporane, atotstăpânitoare peste spiritualitatea Europei defuncte. Oricâte criterii s-ar împotrivi concepției democrate, răspunzător de viziunea umanității degradate nu este Jean Jacques Rousseau, ci gânditorii evrei, din rândurile cărora n-a ieșit nici un pedagog; despre "biologia eticei" au scris, dar n-au dat un Émile.

Știam până acum că omul se deosebește de alt om, prin însușirile sale de voință, inteligență și simțire. Din lumea înconjurătoare el culege indicații noi de existență, le selectează, le potențează și le valorifică. Speța umană, în tendința ei de a perfecta tipurile, poate crea exemplare mărețe. Sunt proiecții în drumul dezvoltărilor viitoare, fixând norme noi, biruind prejudecăți, antrenând energii și clădind forme mai încăpătoare. Dacă e poet, exemplarul de excepție va găsi alte acorduri, va turna ritmuri mai vibrante în materialele sonore ale limbii, va zămisli armonia și-i va da avânt înaripat; gânditor, el va îndemna gândul rebel să scormonească enigma și să surprindă înțelesuri mai depline; inventator, va potrivi legile vechi cu faptele noi, le va ordona într-o altă încadrare și astfel neastâmpărul materiei va fi obligat să se lase subjugat de un nou principiu al formei.

Și așa mai departe, umanitatea se liberează din conformismul tiranic, geniile conturând imagini noi ale viitorului și preparând astfel o altă treaptă a progresului.

Vine, însă, evreul *Lombroso* și spune: *nu*.

Geniul este o simplă reminiscență a acelei epoci care a cutezat să sanctifice, să venereze și să preamărească. Om ca toți ceilalți, geniul aduce *în plus nebunia*, apariția sa teratologică fiind excrescență abnormă în interiorul speței umane. Această excepționalitate îi dă un privilegiu unic, căruia noi obișnuim să-i dăm semnificația solemnă a harului ceresc. În fond, superioritatea lui se trage de la tarele fizice și rănile care macină și dor în ctitoria lui anatomică.

O atare proclamare a primatului patologicului a găsit în Otto Weininger teoreticianul subteranului nevrozelor sexuale. A avut atâta influență asupra tineretului vremii, încât, la Viena, s-a format un fel de comunitate religioasă, iar studentele s-au sinucis pe motivul că, fiind femei, nu mai puteau crede în idealul de grandoare la care visau. Antifeminismul sexologic al lui Weininger constă în construcția unui principiu viril și a unuia feminin, de care el pretinde să se servească în același fel în care fizicienii utilizează gaze ideale pentru a determina legile gazelor reale. Ideea acestei construcții i-a venit evreului din observația binecunoscută a embrionului care străbate perioada de neutralitate. El conchide, deci, că ființa vie, chiar dacă a adoptat un sex, nu poate pierde toate caracterele sexului care nu s-a dezvoltat, menținând totdeauna urmele vechii bisexualități. Întreaga viață – afirmă Weininger – este *bisexuală*. Nu există separație netă între sexe. Cel mult pot fi descoperite forme tranzitorii. Deci, dacă printre femei vom găsi unele mai energice, mai musculoase, cu șolduri strâmte, vocea gravă, părul scurt; iar dacă printre bărbați vom găsi unii care să iubească intriga și cancanul – vom trage concluzia că primele, dispunând de mai multe elemente bărbătești decât feminine, sunt bărbați, cu tot sexul lor aparent; pe când cei din

urmă, dispunând de mai multe elemente femeiești, sunt în realitate femei.

Toată această argumentare se bazează pe confuzia între neutralitate și bisexualitate; argumentul cade în fața faptului că nu există biologic intermediari între femeie și bărbat. Maestrul lui Weininger, Moebius, a menționat că partea științifică a operei fundamentale a elevului său (*Geschlecht und Karakter*) nu este decât caricatura grotescă a lucrărilor sale.

Totuși,Weininger a putut tulbura în așa grad mintea tineretului vremii, încât la Berlin s-a dat frâu liber homosexualității, pentru oficializarea căreia milita un alt evreu, Hirschfeld. Căci, dacă există în structura omului principiul bisexualității, ce era mai firesc decât ca sexele să fie libere a se căuta, completa și satisface, indiferent de sediul lor întâmplător.

Este folositor să amintim legăturile strânse între *teoria bipolarității* sexuale a lui Weininger și *Cabala*. Unii au crezut că apariția cărții *Geschlecht und Karakter* s-a petrecut în perioada în care sexologul evreu a trecut prin clipe de obsesie și idei fixe, urmate de inevitabila depresiune când moralitatea oamenilor se degradează pentru totdeauna și sunt invincibil decişi pentru sinucidere. Alții, ca dr. Ferdinand Probst (*Der Fall Otto Weininger – Bergmann*, edit. Wiesbaden, 1904), l-au declarat degenerat, epileptic, isteric și nebun.

Sexologul n-a fost, însă, nici una din toate acestea. Prin cartea lui introducea morbul descompunerii iudaice în spiritualitatea europeană, executând astfel stăvechea lor poruncă a dominației peste o lume putredă și dezorientată. Teoria polarităților sexuale nu este o născocire a lui Weininger, ci se găsește embrionar în Cabala. În *Zohar* (edit.

Jean de Pauly, vol. I, p. 537) e publicat pasajul din Cabala din care se vede limpede că antifeminismul sexologului este specific iudaic. Iată-l: "Știm prin tradiție că literele *Vav* și *He* sunt, în ordine alfabetică, situate alături una de cealaltă; *Vav* este simbolul principiului bărbătesc, pe când *He* este simbolul principiului femeiesc. Aceste două principii sunt legate într-un ansamblu. De asemenea, când bărbatul și femeia sunt uniți, amândoi fac una; și o rază de grație cerească îi ocrotește. Raza emană din principiul bărbătesc, care e numit *Hesed* (grația) după cuvintele Scripturii: «grația lui Dumnezeu (*Hesed El*) durează veșnic» ; și iese din *Suprema Înțelepciune* și pătrunde în principiul bărbătesc, care, la rându-i, îl comunică principiului femeiesc".

În aceste rânduri din Cabala descoperim schițată doctrina sexualității bipolare, prin răspândirea căreia Weininger inferiorizează omul și îl degradează. Unindu-se cu Lombroso, detronează, de la înălțimea excepționalității lui, geniul, ridicând patologicul la rangul de criteriu. Un admirator a lui Weininger – când acesta a fost acuzat de degenerescență și nevroză sexuală – a răspuns că preferă un spirit morbid unui imbecil sănătos.

Alți evrei, ca Bergson, Freud și Marx, vin să-i completeze și să-i ajute pe cei doi.

Sensul anticreștin al persoanei umane îl găsim în doctrina evreului *Bergson*.

În creștinism, omul este ființa dotată cu rațiune, deosebindu-se prin ea pe scara biologică și prin ea apropiindu-se de Dumnezeu. Sfinții Părinți ai Bisericii ne asigură că omul prin rațiune cunoaște, luând, din lucrurile făcute de Domnul, ideea lor creatoare, îmbogățindu-se cu aceste idei și sporind, ca personalitate, prin ele. Fiindcă fiecare lucru are un fel de a fi *in re* și un alt fel de a fi *în spirit*. Astfel, în spirit pătrunde întreg creaturalul, însă, în modul lui de a exista *idealiter*.

Se opune Bergson și spune: *nu*.

Rațiunea se rotește în gol, mărunțind concepte care sunt clișee rupte din elanul vieții – aceasta fiind mereu inedită, fecundă și frenetică; noțiunile nu redau realul fremătător și viu, după cum peliculele cinematografice nu redau decât artificial mișcarea. Deci, rațiunea trebuie detronată și înlocuită cu o nouă facultate, mult mai spornică și mai directă: *instinctul;* fiindcă numai el (instinctul), sâmbur viu ascuns în învelișul actelor reflexe, e capabil să ne introducă în natura intimă a lucrului așa cum acesta există, răsucindu-ne asupra noastră înșine. Omul nu mai e rațiune, ci intuiție; nu mai are luminile spiritului, ci fulgerările instinctului lucid.

Omul creștin este mai puțin un *fenomen* și mai mult o *normă*. E norma sfințeniei în lume. Ca fenomen poate fi purtător de forțe, iar ca forță sigur se destramă. Fiind normă, el este purtător de relații, iar ca relație se veșnicește prin iubire; și prin iubire se mântuiește, găsind absolutul în tumultul schimbător al legăturilor dinăuntrul vieții în comun.

Se opune Freud și spune: *nu*.

Iubirea nu este altceva decât libido, prin fremătările genezice ale căruia se caută, se găsesc și se împreună izvoarele vieții. Ceea ce noi cosiderăm forul superior al omului – conștiința – trebuie detronată și înlocuită cu *inconștientul*, subsol în care se amestecă și se elaborează stările degradate ale conștientului în permanent proces de refulare. De aici, ridicate printr-un proces invers de sublimare, putreziciunile din cavernele, al căror conținut e sexualitatea, devin primele materiale de confecționare a tuturor normelor, fie ele etice, estetice sau religioase. Așadar, nimic nu mai este

normă morală, ci totul rămâne un fenomen de sexualitate, fulgerare de apetențe avide și de impulsuri robite pasiunilor inferioare.

Râvna omului întreg este înflorirea personalității proprii și creșterea ei. Avântul aspirației și puterile idealului, riscul credinței și fascinația raiului, de dincolo de terestru și de carnal, fac îndemnul vieții de totdeauna. Cocorii atrași de depărtări vâslesc prin spațiu, pe când cadavrul devenit aliment desolidarizează haitele.

Se opune Marx și spune: *nu*.

Structurile sociale sunt determinate de repartiția alimentelor, de economie. Persoana umană – și cu ea întreaga societate – e robită pântecului. Sărăcia de la buzunar urcă la suflet, așa încât tot ce se poate numi suprastructură a unei forme sociale, atârnă hotărîtor de infrastructura economică. Însăși energia idealului e strict determinată de forțele iadului cotidian, orice ins lăsându-se subordonat lacomei pofte a proletariatului care, în mersul lui triumfal, sacrifică totul și abjură totul, întărind legile egalității bucuriei terestre.

Dar dincolo de acești pontifi ai gândirii epocii intrate în crepuscul – care au construit numai armura teoretică a omului degradat – trebuie să căutăm în literații evrei proba realizării acestui tip uman. Vom da peste acel exemplar care e numai gâlgâit organic de viață clocotită, stihiile inferioare fiind gata să năvălească răzvrătitoare. Eroii lui Proust sunt zămisliți pe criteriul ridicării patologicului la rangul de artă. Toate deformările sexuale, toate prăbușirile morale, josnicele porniri, sunt înfățișate cu o obscenitate dezgustătoare. Printr-o deșănțată reclamă, dirijată de presa evreiască, aceste modele

umane au fost prezentate tineretului lumii drept imaginea perfectă a rezultatelor pedagogiei viitorului.

Nu se poate înțelege niciodată cum acești vânturători de opinii au descoperit secretul prin care e posibilă cercetarea parfumului unei flori analizând îngrășămintele din care aceasta își trage hrana.

Acest model iudaic de a vedea lucrurile a făcut carieră ilustră într-o Europă care se distruge.

2. FREUD ȘI PANSEXUALISMUL

DECĂDEREA DOGMEI ETICE

relație și comportare: norma etică; sfera psihanalitică; dubla dependență: inconștient/conștiință, libido/instinct sexual, refulare/sublimare; între cauzal și circular; haotic și cosmotic; echivocuri; Freud și pansexualismul; Spinoza și seducția euforică; Max Nordau și frenezia biologică; tentativa anticreștină; Eros și Agape; iudaism și eugenie:cultul corpului.

Omul are raporturi cu semenii lui, cu realitatea logică și psihologică a semenilor lui. Viețuiește alături de ei, într-un spațiu determinat și într-un timp istoric determinat. Uneori îl leagă același sânge, aceleași impresii, aceeași tradiție, aceleași aspirații. Solidar pe același trecut și unit de același destin, deține atât de mult de la ceilalți, încât putem spune că e totdeauna o colectivitate și niciodată un individ.

În viața de relație, omul are un comportament; un comportament față de semenii săi. Într-o colectivitate, raporturile sunt atât de multiple, încât e nevoie ca acestea să fie dirijate. Unele interese țin de viața individului, unele scopuri țin de viața societății. Este deci necesară o armonizare în așa chip încât să nu sufere nici scopurile finale, nici interesele individuale.

În viața de relație a colectivităților umane, elementul care armonizează, care face trecerea de la particular la general, care împacă generalul cu particularul, e de natură rațională. Fiindcă numai rațiunea ordonează și unifică, putând satisface și particularul și universalul.

Factorul ordonator al diverselor relații, din interiorul totalității sociale, e *norma morală*.

Norma morală reprezintă punctul fix în câmpul mobil al raporturilor sociale. Și reprezintă certitudinea că aceste raporturi nu sunt expuse dezagregării. Norma morală reprezintă, deci, modul de coordonare în planul relațiilor practice, în același fel în care conceptul reprezintă modul de coordonare în planul relațiilor logice. Și e de aceeași natură cu el – adică rațională; de aceeași valoare ca el – adică operatorie; de aceeași modalitate ca el – adică normatoare. În lumea constanțelor, creată din nevoia spiritului de a se salva pe sine, prin transcederea efemerului și a ceea ce este pieritor, norma morală este câștigul cel mai important.

Introducând unitate în multiplicitatea comportărilor practice, norma morală ajută la întregirea spiritualității omului. Definiția kantiană a imperativului categoric, condensată în maxima cunoscută: *"fă așa încât fapta ta să devină lege universală"*, luminează cu prisosință acest adevăr. Iradiație din focarul originar al Dumnezeirii, spiritul adună realul, și-l asimilează și se îmbogățește, împlinindu-se astfel pe sine. Perfectându-se în spirit și prin spirit, omul se detașează de bunurile fizice, pentru a rămâne cristal pur de forțe interioare. Depășește limitele flotante ale intereselor individuale pentru a se fixa în siderațiile imobile ale scopurilor finale. Ancorează în ordinea rațiunii, acolo unde e universalitate și permanență. Trece din efemer, din viață, acolo unde găsește imobilitate și veșnicie.

Trece adică în rațiune. Viața este irațională, norma morală e rațională. Viața este trecătoare, norma morală este permanentă. Așadar, norma morală depășește viața, nu e imanentă vieții; e absolută, nu e relativă; aparține sferelor de

dincolo, către care aspiră necontenit omul, dornic de absolut și înfricoșat de pieritor. E un țel al perfecțiunii.

Și perfecțiunea este echilibru, liniște, armonie, seninătate.

Mântuirea înseamnă trecerea din efemer în absolut, din disperare în seninătate, din demonia tulburătoare în calmul angelic. Degradând norma morală, ne lipsim de una din condițiile salvării.

S-a ajuns aici prin efortul aprig al culturii elene. Și au venit trei evrei care s-o deterioreze: Spinoza, Freud, Nordau.

Pentru ei norma morală nu mai reprezintă ceva absolut, ceva de esență rațională. Norma morală are un singur criteriu: *seducția euforică* (Spinoza); norma morală are un singur conținut: *exaltarea sexuală* (Freud); norma morală are o singură rădăcină: *frenezia biologică* (Nordau). Și, în general, plăcerea. Cum plăcerea este infinită, insațiabilă, la fel e și norma morală: infinită și insațiabilă; cum plăcerea e trecătoare și relativă, la fel e și norma morală: trecătoare și relativă.

Dar, dintre toți, mai anarhic și mai îndrăzneț, aducând pretenții științifice unei argumentări întărită uneori cu fapte culese din domeniul patologicului, este Sigmund Freud. Evreu prin naștere, prin spirit, prin cutezanță, prin pericol, el este inițiatorul unei metode noi, psihanaliza, aparținând psihologiei abisale, a cărei sferă de preocupare este subteranul în care zac fosforescențele psihismului uman. Vâlvă mare a însoțit numele său. Cărțile i-au fost comentate, studiate. Discipoli nenumărați cercetează după metoda sa, iar mulți fanatici cred în doctrina sa. E obiectul idolatriei necondiționate. În toate țările, pe toate continentele s-au înjghebat institute, s-au întemeiat reviste. În Canada, un Ernest Jones; la New-York, un A. Brill, White sau Jellife; La Harvard, un Putnam; în

Olanda, un van Emden, van Ophnijsen sau van Renterghem; la Bordeaux, un Regis, Hesnard; în Suedia, P. Bjerre; în Cristiania, R. Vogt; la Odesa, Wulff; în Polonia, L. Jekels; în Ungaria, S. Ferenczi; la Berlin, K. Abraham sau Bleuler; sau, la noi, medicii din jurul presei democrate, îndrăgostiți mai mult de reclamă decât de doctrină – toți sateliți docili ce se rotesc în jurul acestui soare prevestitor de noi aurore, capabile să risipească întunericul din sufletul uman.

Freud este inițiatorul unei discipline noi. Disciplină e un fel de a spune; disciplina presupune ordine; or, dincolo de cei patru termeni tehnici și simetrici cu care Freud încearcă să dea explicații fenomenelor sufletești, nimic mai haotic decât psihanaliza.

Psihanaliza înseamnă psihologia subteranului, a abisului psihic. Are pretenția să fie o *doctrină*, o doctrină dedusă dintr-o *metodă*, ajungând la o *terapeutică*. Doctrină fiind, freudismul devine pansexualism. E adevărat, totdeauna s-a apărat împotriva acestei învinuiri, dar nimic nu l-a împiedicat să lărgească sfera sexualității; atât de mult a extins-o, încât psihismul nostru nu mai e altceva decât un fel de monism sexual. Pentru Freud, pretutindeni și în tot nu este decât instinct sexual; este instinct sexual dezvoltat până la proporțiile principiului vieții, în același fel în care este pentru Bergson elanul vital sau pentru Marx economicul: o sursă fecùndantă și generatoare a tuturor fenomenelor. Că sexualitatea nu reprezintă întreg omul; că sexualitatea nu poate constitui esența nici unui destin; că sexualitatea cel mult dă accent, subliniază, dar mai există și evoluții naturale care scapă de sub rigorile ei – pentru Freud toate astea nu au importanță. El ambiționează să pună sexualitate în toate, peste tot, cauză unică a celor câte se petrec în fața și în adâncurile conștiinței umane. Eternul procedeu iudaic care caută într-o

noțiune simplă unicitatea principiului explicator al lumii; procedeu ce se întâlnește și la Spinoza, și la Bergson, și la Marx. Egalizarea cantitativă a întregului cu pricipiul presupus generator derivă din mentalitatea lor monoteică. *"Deus sive natura"* (Spinoza) sau *"nimic fără elanul instinctelor"* (Bergson) sau *"nimic fără economic"* (Marx) sau *"totul este sexual"* (Freud) reprezintă aceeași imutabilă ecuație. Exces de cauzalitate.

Freudismul este, deci, o doctrină: *pansexualismul*, cu o metodă: *psihanaliza*. Psihanaliza deține, în domeniul psihologiei abisale, un loc preponderent, zgomotos de preponderent.

Psihologia abisală afirmă: unele fenomene ale conștiinței, ca de pildă visele, nu pot fi explicate decât admițând, alături de conștiință, existența inconștientului psihic. Psihanaliza are rostul, deci, să exploreze adâncurile inconștiente ale fiecăruia; să le exploreze în scopul de a ajunge la terapeutica unor tulburări mintale. Așadar, de metodă se leagă terapeutica freudiană, care nu vizează decât conștientizarea cauzalității morbide.

Când zici psihanaliză, trebuie să înțelegi totdeauna faptul psihic inconștient. Pentru psihanaliză premiza fundamentală este divizarea psihicului în două compartimente: psihicul conștient și psihicul inconștient. Fără această divizare nu s-ar putea înțelege procesele patologice, atât de frecvente și atât de grave.

Psihanaliza pornește de la principiul refuzului de a considera conștiința ca formând esența însăși a vieții sufletești; dimpotrivă, consideră conștiința ca o simplă *calitate* a acesteia, putând să coexiste cu alte calități, printre care și inconștientul.

Inconștientul nu este descoperirea lui Freud. Romantismul, iubitor de clarobscururi și penumbre, cunoștea murmurul melodic din bezna sufletească; Goethe știa și el de această emisferă a nocturnului psihic; Schelling, și cu el filosofia naturii, introduce definitiv noțiunea, iar gânditorii romantici, cum e Hartmann, fac din această noțiune constantul metafizic, cvasiinsesizabil, grație căruia pot fi înțelese formațiunile conștiente.

Ceea ce, însă, aduce Freud, e raportul dintre conștient și inconștient, precum și conținutul inconștientului. Pentru Freud inconștientul nu mai e conceput *gradual* deosebit de conștiință, ca pentru Hartmann, presupunând natura aceeași; nici *ca loc* diferențiat de conștiință, ca pentru Klages, presupunând natura aceeași; nici *polar* relaționat de conștiință, ca pentru Jung, presupunând natura compensativă; pentru Freud, inconștientul este constanța psihologică în câmpul mișcător al fulgurațiilor fugitive ale conștiinței. Inconștientul nu mai are o existență organic fiziologică, ci este o realitate de natură psihică. În *Essais de psychanalyse*, definește singur raporturile existente între cele două zone sufletești. Precizează anume că factorul conștiință , departe de a reprezenta caracteristica generală a proceselor psihice, nu trebuie considerat decât ca o *funcțiune particulară* a lor. Iar inconștientul este ansamblul sentimentelor, proceselor afective și mintale, real existente în noi, dar pe care nu le putem readuce spontan în conștiința reflectată; în consecință, nu le putem reproduce și corija după voință. De existența lor luăm notă numai evocându-le prin procedee indirecte și speciale (ex. hipnoza, psihanaliza, interpretarea viselor, stările secunde ale istericilor). Sunt necesare aceste procedee de conștientizare a morbideții stărilor sufletești, pentru a sfărâma forța ce li se opune. Fiindcă, dacă anumite reprezentări sunt

incapabile să devină conștiente, asta se întâmplă din pricina rezistenței pe care o întâlnesc. Starea în care se găsesc aceste reprezentări – înainte de a sfărâma forța care le oprește de a fi aduse în conștiință – o numește Freud *refulare*; iar forței limitative care menține refularea, îi dă , pur și simplu, numele de *rezistență*.

Deci, noțiunea lui Freud despre inconștient e dedusă din teoria refulării. Refularea e pilonul pe care se sprijină psihanaliza.

Inconștientul este un fel de încăpere în care intră elemente ale conștiinței; e un subsol în care cad și decad stările conștiinței; e peștera în care sunt alungate ecourile vieții conștiente; un rezervor de susururi indescifrabile. Caracterul său deci: receptacular. Așadar, pasiv.

Deocamdată.

Receptiv în raport cu conștiința, subteranul psihic desemnat de Freud devine activ la exces în ce privește conținuturile. În caverna în care se degradează substanțele conștiinței, există un ansamblu haotic de putreziciuni și grunjuri, un fel de mâl psihologic din care Freud speră să toarcă firul urzitor al tuturor stărilor conștiențiale. Lacul negru și tulbure al subteranului psihic scânteiază pe sub cerul conștiinței, ea însăși fosforescentă numai din pricina putregaiului din inconștient; conștiința nefiind decât iluzia unei flori crescută în îngrășămintele infectate ale subsolului sufletesc. Așadar, relația dintre cele două compartimente este comparabilă cu aceea dintre haos și cosmos, în compartimentul haotic mergând toate conținuturile degradate, oarecum mortificate, ale conștiinței; dar ele nefiind atât de ațipite încât să fie lipsite de năzuința către vital. De altminteri, Freud amintește uneori de dualitatea – aproape heracliteică, deși nu tocmai – dintre Eros și Thanatos. Nelipsite de năzuința

formativă în sferele oarecum organizate ale conștiinței, materialele deteriorate din spațiul inferior și haotic simt nevoia unui flux ascensional.

Tot ce e inconștient e refulat și tot ce e refulat aspiră. Refularea fiind prototipul faptului non-conștient, iar ceea ce este în mod special refulat este *instinctul sexual*. Substanța nearticulată, dezorganizată, care umple spațiul conținuturilor degradate, nu este alta decât instinctul sexual.

Ce e instinctul sexual? Este impulsul natural și permanent care, de la dorință incipientă se intensifică până la posibilitatea avidă a cuplării, având drept obiectiv să determine o anumită satisfacție, la al cărui punct terminal înregistrăm voluptatea specifică, voluptatea genitală. Senzația genitală e punctul terminus al procesului sexual, fiindcă sexualul depășește ca sferă genitalul. Îl depășește și ca prioritate temporală. Psihologii nu-l situează în același moment al vieții. Moll sau Kraft-Ebbing îl fixează la vârsta copilăriei; Rank susține vârsta foetală; Freud notează nașterea. Sexualul vine o dată cu începutul vieții, există *ab initio* și nu este ceva adăugat, preparând deci genitalul care apare tocmai în epoca pubertății.

Dar instinctul sexual, conținut al incoștientului refulat, este numai forma generală; psihiatrul vienez are nevoie să-i dea și ei un conținut și de aceea introduce noțiunea de *libido*.

Ce raport este între *libido* și *instinctul sexual*? Raport ca de la foame la nutriție. Libido este energia sexuală – distinctă de energia psihică – animatoare a impulsurilor hedonice către frenezia sexuală. Sau, cum s-a precizat, *apetența afectivă*. Libido înseamnă energia, considerată ca o mărime cantitativă dar încă nemăsurabilă, a tendințelor legate de esența cuvântului *amor*. Rezumatul, condensat până la a deveni nucleu, al cuvântului amor, este amorul sexual, al cărui final îl

constituie *uniunea sexuală*. Libido, ca sâmbure al instinctului sexual, iar acesta ca principiu al inconștietului, iar acesta ca esență a vieții sufletești, este, așadar, mai mult decât înclinarea genezică, mai mult decât fizica amorului; e omul, e viața, e norma însăși; este ceea ce e voința pentru Schopenhauer sau avântul vital pentru Bergson. Exceptându-l pe Adler, toți psihanaliștii consideră viața psihologică nu numai colorată, dar orientată de libido.

Libido, substanță germinativă în coaja inferioară a inconștientului, e supus prefacerilor. Evoluând normal, el totuși nu e liber. Refularea, triajul, cenzura, represiunea, intervin permanent pentru a-l opri, a-l repune la loc sau a-l devia. Și atunci, din două una: sau se fixează la un anume stadiu al evoluției sale, fără altă putință în afară de aceea a regresului pe căile vechi, sau scapă pe căi noi în sfere superioare de activitate.

Așadar, libido e în permanentă agitație, năzuind astfel – printr-un impuls firesc și continuu – să înfrângă rezistențele, pentru a se integra în zonele înalte. Această neîntreruptă efervescență înăuntrul conținuturilor refulate, schimbă caracterul receptiv al inconștientului, pentru a-i substitui un altul eficient și activ. Procesul contrar refulării (deteriorarea elementelor conștiinței și trecerea lor în spațiul inferior) îl numește Freud *sublimare*.

Sublimarea este refluxul ascensional al instinctului către sursele imateriale ale ființei umane. Pe când refularea este integrarea *cantitativă* în pura melancolie a vieții interioare, sublimarea este integrarea *calitativă* în ritmurile vieții superioare. Deci, un dublu proces: unul activ dinspre partea conștiinței, dar pasiv dinspre partea inconștientului (refularea); altul pasiv dinspre partea conștiinței, dar activ dinspre partea inconștientului (sublimarea). Și atunci,

concluzia clară: conștiința primește culoare, profil și ton de la inconștient; ea nu este decât inconștient sublimat; iar inconștientul, fiind instinct sexual refulat, și instinctul sexual fiind libido, conștiința nu e altceva decât sexualitate. Iar această sexualitate, impregnată conștiinței, pierde atâta cantitate câtă calitate a câștigat prin sublimare. Sau, ca să utilizăm comparația lui Thibon, sexualitatea sublimată seamănă unui nor traversat de razele soarelui; apa care îl compune nu pierde nimic din natura sa proprie, soarele numai l-a ridicat dincolo de contactul cu pământul și l-a impregnat de lumină.

Așadar, după Freud, esența vieții este sexualitatea. Prin îndoitul proces al refulării și sublimării, el explică toate manifestările psihismului superior. Stările așa-numite înalte nu sunt altceva decât travestiri ale instinctului. Prin mijloace deviate, senzualitatea, inhibată din exercițiul ei normal, se satisface într-un mod insidios. Tot ceea ce relevă psihismul superior e substitut al sexualității, sublimarea nefiind decât voalul ei lejer. Sentimentele de tandrețe, de duioșie, de pronunțată finețe sufletească, sunt urmarea unui raport pur senzual cu persoana respectivă, fiecare având reprezentarea simbolică (*imago*) a acestui raport. Proiectând lumini în adâncurile vieții sufletești, freudismul ajunge la concluzia că legăturile sexuale din primii ani ai copilăriei persistă, dar în stare refulată. Ele însă se fixează cu timpul – fie într-o *imago* de interior, dând faza narcisică, adică aceea a cultului senzual pentru sine însuși, fie într-o *imago* de exterior, dând complexul oedipian, adică fixația genitală a copilului asupra mamei sale, fixație ale cărei senzații voluptoase sunt conexate cu pasiuni de ură sau de gelozie față de tată.

Prin evaziunea din încăperile inconștientului, energia sexuală produce, după ce suferă transformări prin sublimare,

întreaga creație de ordin spiritual; ideea frumosului își are rădăcinile în explicația sexuală, idealul artei este o simplă mască a ei, iar altruismul este transfigurarea aceluiași instinct; filantropia este împlântată în cenestezia sexuată; în sfârșit, toate formele superioare ale vieții sufletești – forme estetice, sociale, etice – sunt în direct raport cu acest instinct primordial. Până și sentimentul religios, Freud (și împreună cu el alți psihanaliști ca: Havelok Ellis, Adler, Leuba sau Kraft-Ebbing) îl atribuie aceleiași deformări a impulsului erotic. Un alt evreu, Max Nordau, discerne în elanurile mistice excitări sexuale vehemente. Starea mistică, pentru el, e un fenomen de dezagregare a celulelor cerebrale surescitate, iar din această dezagregare explozivă se naște senzația voluptoasă.

Astfel, omul, privit prin perspectiva transformistă, se transformă și se transcende oricât este el de micșorat, în directă continuitate cu speciile de animale care l-au precedat. Și această transcendere, posibilă numai prin transfigurarea nucleelor sexuale care, ajungând la creația estetică, activitatea socială și viața religioasă – legând relații precise între emoțiile respective și apetituri – nu poate fi decât derivat, sublimare a libido-ului.

Freudismul judecă prin conceptul animalității. Are dreptate Daniel Rops. Or, animalitatea este un complex de acte reflexe, de automatisme. Freud încearcă să explice funcționarea mecanismului sexual, arătând echilibrele instabile ale instinctelor. Dar ce face oare ca aceste instincte să aibă un sens, într-un caz determinând penibilul, iar în altul agreabilul? Freudismul se aplică la mecanica amorului, care e depășită totuși prin ceea ce este în noi mai uman, adică transcendent animalității; deci el este aplicabil numai complexului de acte automate. De aceea întreaga lui doctrină e

atât de *schematică*: două compartimente (inconștient - conștiință), cu dublă corespondență (libido - forme spirituale); iar substrat comun: sexualitatea. Și între ele, Freud nu pune raporturi de corespondență ca de la plan la plan, ci raporturi de cauzalitate creatoare. Conștiința creează psihicul inferior prin degradarea elementelor sale (refulare), inconștientul creează psihicul superior prin refluxul ascensional (sublimare); iar inconștientul e libido, pulsație sexuală; conform cauzalității: conștiința e sexualitate.

Schematica psihanalitică este totuși simplu circuit. Conceptul de *cauzalitate* nu e decât o *mișcare circulară*, iar logica interioară constă în simetrie, după cum adevărul ei constă în schematică. În doctrina freudiană există o falsă relație cauzală. Este vorba aici mai mult de un raport de succesiune decât de un rapot cauzal. După cum nu e adevărat că noaptea creează ziua, tot așa nu e adevărat că normele etice, idealurile estetice, misticismul religios, sunt create de bezna sexuală a inconștientului. Și la urma urmei, Freud recunoaște că instinctul sexual – sursă fecundantă a toate – este o mărime *cantitativă*; prin sublimare se petrece o integrare *calitativă*. Așadar, în efect se găsește mai mult decât în cauză. Or, de la Descartes și Leibnitz și până la Colding și J. R. Mayer, cauzalitatea este o categorie cantitativă, ascultând de principiul: *causa aequat effectum*. Sublimarea ca termen de trecere de la inconștient la psihicul superior face din cauzalitate un concept inoperant. Și dacă sublimarea e miezul gândirii freudiene, iar cauzalitatea justificarea ei teoretică, atunci totul se sprijină pe o contradicție. Cauzalitatea este categorie ordonatoare în același plan al existenței fenomenale. Între planurile existenței sunt corespondențe și funcțiuni. Freud recunoaște în conștiință o funcție a vieții psihice, dar dă accent de eficiență raporturilor dintre ele.

D-l Lucian Blaga, într-o scânteietoare analiză din penetrantul său studiu *Orizont și stil*, subliniază fragilitatea articulațiilor doctrinare ale lui Freud. Se face o mare confuzie între *simptome* și *determinante*. Comportările infantile, de esența libido-ului, prevestesc un anume tip, dar nu generează respectivul tip. A face din diferite complexe (anal sau oedipian) determinante decisive ale unor anumite structuri tipologice, înseamnă a confunda raporturile de sucesiune cu raporturile cauzale. Comportările nu sunt cauze, ci simptome. Simptomele se manifestă, nu pricinuiesc. Iar manifestările prevestesc, anunță; după cum cântecul cocoșului anunță ziua, dar n-o produce, ea fiind consecința unui complicat joc astral, din rotațiile căruia rezultă. Mecanismele ascunse, suport al simptomelor, rămân și pentru Freud misterioase, în imposibilitate de descifrare.

Așadar, e o eroare a susține că poezia de un atât de gingaș sentiment de duioasă tandrețe – *“ O! mamă“* a lui Eminescu – este rezultat al complexului oedipian, fixat în el în primii ani ai copilăriei, după cum e o eroare a susține că acel impalpabil surâs serafic al Giocondei a ieșit din penelul lui Leonardo da Vinci fiindcă acesta se afla sub presiunea complexului anal infantil!

Și mai mult decât eroare, e o degradare.

Cum între fenomenele dominante din psihicul uman – așa cum îl concepe Freud – nu există raport de cauzalitate, a lămuri mecanismul creației spirituale prin cei doi termeni fixați (libido și sublimare) nu înseamnă a explicita, ci a complica; cum comportările nu sunt cauze, ci simptome, a lămuri creația spirituală prin sublimarea pornirilor sexuale, nu înseamnă a explicita, ci a complica; conștiința fiind o integrare calitativă, ecuația (creația spirituală este egal libido) devine inoperantă. Spiritul, în silințele lui de creație a

valorilor superioare, nu își ia energiile din putregaiurile și fosforescențele sexualității, după cum floarea nu-și ia parfumul din îngrășămitele care îi alimentează nervurile.

Dar nu numai că Freud confundă cauza cu succedarea, simptomul cu determinantul, pentru a ajunge la ororile de gândire care se cunosc, dar el lasă și termenii puși în relație nepurificați; sunt plini de sarcini inutile. Era nevoie să ni se explice structura inconștientului, esența libido-ului și a amorului, structura conștiinței, apoi să ni se precizeze legătura dintre ele. Fiindcă sublimarea nu-i suficientă. Într-o splendidă anticipație teoretică, din cartea amintită, filosoful român Lucian Blaga propune *"personanța"*. Personanța este raportul activ de la inconștient la conștiință. Personanța depășește sublimarea prin faptul că nu deghizează conținuturile sosite în ordinea conștiinței. În timp ce sublimarea modifică până la nerecunoaștere, personanța menține integritatea. Dar fenomenul personanței e admisibil numai pornind de la considerarea ordinei cosmotice a inconștientului. Inconștientul nu mai e haos, plin de substanțe amorfe, pătrunse de apetențe și impulsuri ale sexualității, ci un cosmos de o complicată organizare interioară, cu echilibre stabile, fixate în sine însuși, cu o ordine imanentă ce-i este suficientă. El n-are zăcăminte inerte, ci inițiative exuberante. Amploarea cosmotică a inconștientului, similară fiind cu amploarea cosmotică a conștiinței, definește amândurora precisa relație de analogie între substanțele lor psihice. Analogică în substanță, conștiința relevă efulgurațiile inconștientului.

Așadar, raportul dintre cele două despărțăminte psihice e mult prea mitologic la Freud, ca să mai poată fi cauzal. De la haos la cosmos sunt salturi, dar nu continuități cauzale. Pentru a avea astfel de raporturi, Freud nu trebuia să diferențieze

între inconștient și conștiință ca între cantitate și calitate, ci să le considere pe amândouă consubstanțiale. Numai printr-o astfel de ipoteză, inconștientul poate emite unde răsunătoare sub bolțile conștiinței; numai așa răzbaterile inconștientului pot nuanța conștiința; numai așa penetrațiile inconștientului pot profila, colora și tonaliza conștiința. Frenezia năvalnică a inconștientului, trimițând iradiații și fosforescențe, sfarmă presiunile limitative ale conștiinței cum sâmburul de difuză efervescență irumpe în formele clare ale creșterii lui, pe sub pojghița densă a pământului. Particularitatea care merge de la formator la format este personanța.

Neclarificând noțiunea de inconștient, pe care îl consideră de natură diferențiată și de structură haotică, Freud nu clarifică nici relațiile care pot fi nu numai de sublimare sau de contrast fecund ca de la luminozitate la clarobscur, ci și de personanță. Fără a clarifica suficient noțiunile introduse în argumentarea doctrinei sale, Freud imaginează procese care nu au caracter de unicitate. Cu un inconștient conceput haotic, cu o conștiință concepută doar calitativ diferențiată, cu un amor conceput pur sexual, Freud ajunge la aberația: tot ce e idee este sexualitate. Dar nici amorul nu e numai sexualitate, după cum nici grădina nu e numai bălării. Amorul, din care Freud face conținutul inconștientului, nu este o noțiune pur sexuală; el are și un conținut pronuțat de spiritualitate. Forel remarcă just că amorul e un instinct sexual dublat de amiciție, e o interpenetrare de instinct sexual și amiciție, de amiciție prin instinctul sexual. Amorul e o amiciție înrădăcinată în instinctul sexual. Nu există iubire fără reprezentare sexuală, dar nu există iubire fără prietenie. Iar prietenia e o categorie spirituală, nu una biologică. Ea se bazează pe raportul de jertfă de la viață la viață și de înțelegere de la suflet la suflet; iar

sufletul e dincolo de carnal, de visceral, de chinestetic, de sexual.

Așadar, pentru Freud toate stările conștiinței superioare nu sunt decât precipitate ale proceselor sexuale sublimate; iar omul nu se integrează în viața lui de relație decât prin instrumentul conștiinței. Deci, toate legăturile lui posibile cu unitățile sociale, cu comunitățile de viață, cu ansamblul valorilor, sunt tincturate sexual. Orice solidaritate se urzește pe o iritație senzuală. Psihologia colectivă este un delir, iar delirul este de proveniență sexuală; orice grupare este o beție umană, iar beția umană e de proveniență sexuală; instituțiile, familia, biserica, armata, toate sunt de natură libidinoasă, sunt deghizări ale libido-ului. Fiindcă libido e eros, iar eros e principiul care dă coeziune; libido e germenul care unifică și solidarizează.

Dar factorul care reglementează raporturile posibile din interiorul vieții colective este norma morală. Or, toate raporturile sunt impregnate de senzualitate. Așadar, norma morală e de substanță sexuală. În cazul acesta, ea nu mai e rațională, ci irațională; și cum sexualitatea este infinită, insațiabilă și fluentă, norma morală va fi și ea insațiabilă, fluentă și nestatornică. Caracterul de absolut al dogmei etice este înlăturat. Ca o încoronare a edificiului psihanalitic, bătut din patru termeni care se țin între ei prin legături de simetrie, iar nu de cauzalitate eficientă, Freud instalează *principiul plăcerii*. Evoluția proceselor psihice e definitivată prin el, adică ascultă de norma substituirii conform căreia o stare penibilă e înlocuită cu o stare agreabilă. Aparatul nostru sufletesc caută – în virtutea constituției sale, deci în mod cu totul firesc – a se conforma principiului plăcerii. Fiindcă funcțiunea cea mai veche și mai importantă a aparatului psihic

consistă în a lega impulsurile instinctive pe măsură ce ele năvălesc; și cu legătura adăugată lor, să înlocuiască, printr-un proces secundar, procesul primar căruia ele sunt subordonate, transformând astfel sarcinile energetice libere în sarcini imobile, tonice. Refuzând refularea, principiul plăcerii încearcă a se afirma din nou pe căi denaturate, în timp ce anumite impulsuri se silesc să-l facă să triumfe în favoarea lor, asimilându-și cea mai mare cantitate de plăcere posibilă.

Integrarea în conștiință se face în virtutea principiului plăcerii, iar integrarea prin conștiință se face tot în virtutea principiului plăcerii. Instrumentul prin care ne orientăm în solidaritatea de raporturi posibile e norma morală; – așadar, criteriul ei: plăcerea; fondul: sexualitatea.

Și tot plăcerea o propovăduiesc Spinoza și Nordau.

Nu e nevoie să comentăm sistemul spinozist. Am depăși teza propusă. De altminteri, urmărind filiația filosofică nu ajungem la nimic original, în afară poate de pronunțatul spirit iudaic, introdus într-o metodă de proveniență strict carteziană. Spinoza valorează puțin dincolo de Descartes. Ce nu e cartezian în sistemul lui, e profund iudaic; un iudaism, vorba lui Borrell, dus dincolo de ceea ce a putut cuprinde creștinismul lui Descartes, a cărui formulă de început o știm atât de înrudită cu îndoiala, la fel de metodică, a Fericitului Augustin. Panteismul său chiar – *Deus sive natura* – condensarea unei axiome precis monoteistă, față de dualismul substanțelor carteziene, este iarăși modul iudaic de a perspectiva viața și natura. Monoteic și iudaic e orice iubitor de sinteză rapidă și largă din care face principiul unic explicator al tuturor lucrurilor.

În opera sa fundamentală *Etica*, tratând despre pasiuni și morală, Spinoza ajunge la concluzia că esența moralei nu este

altceva decât *bucuria*. Conștiința binelui și răului corespunde emoției plăcerii și neplăcerii. Identificând *natura naturans* și *natura naturata*, generalul cel mai inaccesibil și concretul cel mai nuanțat – consecvent sistemului său – binele și răul nu sunt concepte de o oarecare universaliate, ci concrete calitative, echivalabile cu o emoție particulară. Binele și răul nemairămânând noțiuni sterile, forme goale, devin concrete spumoase de bucuriile imediate. Binele și răul nu cad în categoria înțelegerii și cunoașterii, ci devin măsura emoției trecătoare. Pentru a le afla trebuie să le interpretăm prin corespondentul lor.

Este o concluzie firească pentru sistemul spinozist. Argumentarea evreului din Amsterdam pornește de la presupunerea că orice existență înseamnează afirmarea eului. Orice existență e natură și, ca natură, este Dumnezeu, Dumnezeu nefiind altceva decât natura. Afirmarea eului este afirmarea lui Dumnezeu, prezență coborâtă în fiece fărâmă și evoluată în nesfârșita substanță a naturii. Dar afirmarea eului este complinirea, e bucuria existenței; bucuria misterioasei prezențe care se dezvoltă și se afirmă. Creșterea fiind bucuria, forma cea mai înaltă și pură a instinctului fundamental din ființa umană, nu poate fi alta decât moralitatea.

Avocat al instinctului, hedonist și utilitarist, Baruch Spinoza elimină din norma morală caracterul ei rațional, valabilitatea ei generală și puterile ei normatoare.

Și, în același fel, procedează Max Nordau. În *Biologie de l'étique*, discutând raporturile posibile între morală și biologie, ajunge la concluzii asemănătoare. Norma nu are caracter de transcendență, de absolut, de raționalitate. Morala are scop pozitiv, concret; așadar, ea nu e transcendentă, ci imanentă; nu e absolută, ci relativă. O atare afirmație conduce

la degradarea caracterului absolut pe care noi îl acordăm normei. Fiindcă, zice Nordau, a considera morala drept ceva cosmic, etern, imuabil, care nu vizează nici utilitatea, nici plăcerea, nici fericirea, este o pură superstiție antropomorfică; și, firește, dacă morala nu este eternă, ea nu are caracter rațional; dacă nu e imuabilă, nu are caracter absolut. Și atunci, nu normează nimic. Asimilată cu utilitatea care e infinită, sau cu plăcerea care, de asemenea, e infinită, norma își pierde tocmai dominantele ei: fixitatea și absolutul; devine vaporoasă și fluentă, variabilă și nesemnificativă. Raporturile dintre oameni rămân să fie reglementate prin criteriul utilității, al plăcerii, prin neîncetatul apetit al fericirii. Scopul omului este viața; și scopul vieții nu trebuie căutat în afară de viața însăși, fiindcă scopul nu este transcendent, de vreme ce viața își găsește țelul în sine însăși. Esența vieții e misterioasă; și misterioasă fiind, creează imposibilitatea de a o înțelege. Morala, formă imanentă vieții, având rostul de a ne releva plăcerea, fericirea și utilitatea, rămâne iluzia care acoperă enigmatica imposibilitate de a înțelege viața. Altminteri, noi n-am mai avea bucurie și nici fericire. Am contrazice însăși esența moralității, căci morala salvează de la tristeți și neliniști, prin iluzia pe care o acoperă neputința înțelegerii. Deci, binecuvântată fie iluzia care face viața demnă de a fi trăită .

Astfel introduce Max Nordau anarhia tocmai în planul pe care omul, construind valori, încearcă salvarea din efemer.

Toți aceștia fac din plăcerile inferioare esența normei morale, judecă prin biologic și se orientează prin el, ajungând, astfel, la un nou păgânism. Doctrina fiecăruia dintre ei este o vădită tentativă anticreștină.

Păgânismul înseamnă exalatarea forțelor iubirii inferioare. Biblia întrebuințează în locul cuvântului Eros, cuvântul *Agape*. În contrast cu divinizarea lui Eros, Agape e amorul lui Dumnezeu, amorul omului pentru Dumnezeu. Roland de Pury adaugă: și pentru semenii săi. Agape nu-și este sieși suficient, nu subzistă prin sine. Dumnezeu îi este de ajuns lui Agape și prin el subzistă. Agape înseamnă întâlnirea în Dumnezeu, deci dincolo de moarte, dincolo de pieritoarele apetențe carnale. Eros, dimpotrivă, înseamnă întâlnirea în viață, deci dincoace de moarte, în lumea pieritoare a apetențelor sexuale. Și Eros își ajunge sieși. El e forța irezistibilă, mobilul profund al eforturilor umane, nevoia insațiabilă de a anexa, de a poseda și de a se lăsa posedat. Iubirea creștină nu este Eros, ci o iubire penetrată de spiritualitate, odihnitoare, dincolo de biologic și de animalitate. Ea dă echilibrul, calmul, beatitudinea, seninătatea. Ea e disciplina aspirației, marginea setei, sațiul dorinței. Ea e spiritul și ea dă ordinea; și fără ordine nu-i cu putință nici o societate, nici o instituție. Eros nu leagă, ci anarhizează, el fiind cel mai haotic dintre instincte. Cât de anticreștină este, deci, și construcția comunistă a societății, în care individul este despuiat de credințe metafizice; cât de anticreștină este și acea societate idolatrizată de André Gide, vehement adversar al Bisericii și al familiei, care face din om pontiful pasiunilor proprii!

Creștinismul a fost învinuit de spiritualism exagerat. Doctrină care predică ostilitatea împotriva trupului, creștinismul a fost privit ca un fel de impracticabil angelism. Furia disperată împotriva instinctelor – s-a zis – a urzit hlamida ipocriziei peste un morman de mizerie și lașitate. Creștinismul însă nu este lipsit de justiția originară. Creat

după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, omul posedă grația sanctificantă și darurile preternaturale ale integrității. Creștinismului nu-i lipsește armonia. Freud e anticreștin fiindcă vede parțial omul, omul deformat, animalitatea omului; vede numai sexul. Fericitul Augustin subliniază: sexul este în raport cu speța; și este în raport cu speța ceea ce este hrana în raport cu individul. Cu toată învinuirea de fățărnicie, de tiranie, creștinismul are viziunea omului total, armonic. Iudaismul ia apărarea simțurilor și consideră spiritul drept un parazit al vieții. Iudaismul vede omul incomplet, omul carnal, omul eugenic; Creștinismul afirmă armonia între carnal și spirit. Dar, după cum anticreștină e teza eugenică a iudaismului, tot atât de anticreștină este și teza disgenică a lui Antony Ludovici. Păstrând echilibrul, cunoscutul interpret al frumosului, P. Sertillanges, afirmă armonia. Creștinismul distinge între spiritual și carnal. Ființa umană își rotește viața pe dubla dependență a unui pol epurat, "pneumatic" – cum ar zice Gustave Thibon – și un pol carnal, "teluric" – cum ar zice Keyserling. Primul transcende animalitatea, acaparat de avânturi cerești; secundul e subjugat de tirania vampirizantă a impulsurilor pământene. Între euforic și serafic se destramă ființa omenească.

Iudaismul, însă, umflă artificial și tendențios, ca pe un tubercul, dimensiunea pământească din compoziția umană. Și astfel exagerând, ajunge la eugenie, adică la cultul corpului. Așa s-a ajuns la diferențierea între supraomul biologic, emanație a darwinismului social și gigantul spiritului, propovăduit de Sfinții Părinți. Exagerarea polului aerian a dus la excreșterea omului creștin; o excreștere pe dimensiunea spiritului; o evaporare a carnalului în spirit. Încrucișându-se cu realul, intelectul este fecundat și sporește (principiul

intelecției tomiste: *adequatio rei et intellectus*). În real găsește intelectul hrana lui naturală; și hrănindu-se, cunoaște. Supraomul creștin nu e o afirmare pe plan zoologic, în sensul în care l-au teoretizat apologeții fondurilor sexuale, un cult al animalității; ci o potențare spirituală prin cunoaștere. Pe când pentru creștinism omul irizează materialele telurice pentru a deveni spirit, pentru iudaism, omul, ca și cartoful, adună lumina pentru a îngrășa tuberculul. Omul trebuie să se realizeze prin mănunchiul de forțe subterane, din a căror fierbere trebuie să se ivească modelul puterii.

A apărut chiar știința omului glandular: eugenia. Ea e destinată să asigure desen nou arhitecturii musculare, un alt plan anatomic mai robust și o urzeală fiziologică mai sănătoasă. În preocupările eugeniei e o viziune paradisiac-antropomorfică, în care spiritul nu-și mai găsește loc. Ea oficiază cultul carnației frumoase, de splendidă armură și profil, a țesutului activ, de inepuizabil izvor energetic, a aranjamentelor chinestetice, ingurgitărilor plăcute și eliminărilor prudente. Sământa de pe tărâmul biologic trebuie metodic supravegheată pentru a rodi titanul viitorului. Supraumanismul este forma finală a eugeniei. Premiza sa fundamentală este egalizarea omului cu animalul; obsesia sexului, cultul corpului îi sunt pilonii. Omul trebuie să miște membrele, să dezvolte articulațiile; trebuie să mărească pulsațiile viscerului; vintrele trebuie să fie tot atât de activ ca și gamba care se încleștează. Sveltețea piciorului, suplețea brațului, unduirea trupului, rotunzimea de amforă florentină sunt admirate, râvnite, solicitate. Finețea spiritului sau splendorile intelectului nu fac, pe un plan al cugetării, nici pe departe cât atletica încordare pe un teren sportiv. Spiritul e calomniat, corpul e adorat. E epoca idolatriei țărânei și a

fascinației sportului. Omul contemporan nu se mai uită spre cer, ci privește în pământ.

Altădată Kant se mira de bolta înstelată și de conștiința din noi înșine; astăzi Freud se extaziază de abisuri și e sedus de sexualitate. Căutăm idealurile coborînd în prăpăstii. De pe verticalitatea pe înălțimea căreia făuream prestigiul uman, dăm jos coroana și aureola. Renunțăm la zări, la depărtări, și ochii noștri se mută din astre în mocirlă. Luăm din toate sfințenia, ca din corole parfumul, și admirăm viermii din țesuturi și porii care sug.

Dar omul nu este numai voluptate carnală, după cum floarea nu este numai rădăcină și țărână.

Așa că frenezia biologică a lui Nordau, seducția euforică a lui Spinoza sau exaltarea sexuală a lui Freud nu sunt legea, nu sunt norma.

Ci numai crusta științifică a disperării.

3. BERGSON ȘI FRENEZIA INSTINCTULUI

DECĂDEREA DOGMEI LOGICE

copula – fapt primordial al logicii; constantul logic: conceptul; antiraționalismul bergsonian; intuiția ca formă generală a cunoașterii; conținutul intuiției: instinctul; tentativa anticreștină; lumea bergsoniană, o lume fără legi; echivocuri și sofisme; dizolvarea principiilor logice; identitatea și cauzalitatea; contradicția ca lege a existenței; pan-psihologizarea logicii.

După cum Freud dizolvă norma etică, punând în loc sexualitatea, la fel Bergson dizolvă logicul, punând în loc *intuiția*. Și după cum sexualitatea e numai formă generală, conținutul ei fiind libido-ul, la fel intuiția e numai formă generală, conținutul ei fiind *instinctul*. Freud adoră bezna hipnotică a subconștientului, Bergson e fascinat de nocturnul psihic.

Ce e intuiția?

Bergson răspunde clar: e o nouă facultate de cunoaștere, de o *altă natură* decât rațiunea, cu ale cărei procedee rupe definitiv.

Intuiția are un conținut *instinctual*, conceptul are un conținut *rațional*; intuiția e suplă și fluidă, conceptul e rigid și static.

Mai înainte de a ști ce este intuiția, trebuie să lămurim conceptul.

Realul fizic rezidă în lucruri și forțe; forțele se combină și produc fenomene; fenomenele se răsfrâng, iar conștiința noastră ia cunoștință de ele.

Echivalentul *subiectiv* al fenomenului nu e altul decât conceptul. În spirit, ceva corespunde *epistemologic* fenomenului – e conceptul; în real, ceva corespunde *ontologic* conceptului – e fenomenul. Fenomenul e izvor al forțelor, conceptul e izvor al relațiilor. Expresie a realului fizic, fenomenul se leagă de alt fenomen și, astfel, se integrează într-o expresie mai bogată – relația dintre ele este forța. De pildă: afinitatea electivă leagă un fenomen obiectiv (oxigenul), de un alt fenomen obiectiv (hidrogenul) și amândouă se integrează într-o expresie nouă: apa.

Dar fiecare fenomen obiectiv are un corelat subiectiv: conceptul. În cazul citat, conceptul corespunzător lui O se leagă de conceptul corespunzător lui H_2 și se integrează într-o expresie nouă: judecata.

Forța, din universul real, reflectată în planul cunoașterii, devine *relație*. Astfel, conștiința nu creează absolut nimic – cum credea Kant – nu fabrică *"fenomenul"* prin industria formelor și categoriilor *a priori*; nu impune raporturi între fenomene. Conștiința răsfrânge, ia cunoștință de raportul existent în realitate. Judecata, deci, nu e legătură pe care conștiința o stabilește între noțiuni, ci expresie – și anume expresie integrată; după cum apa nu e o legătură între două fenomene, ci expresie integrată. Iar integrarea se face cu ajutorul unui *relatum dinamic*, căruia știința i-a zis "afinitate electivă" și care e de ordinul forței.

Forța, relatum dinamic al fenomenului, refractată în plan logic, dă *copula,* care e relatum dinamic al conceptului. Copula integrează expresii logice diferite (conceptele), în totalități felurite (judecățile). Un exemplu: aflu, în universul real, un fenomen: *focul*. Îi corespunde logic *conceptul "foc"*; dacă în interiorul acestui concept nu operează nici o integrare, zic simplu: *conceptul foc*; dacă, însă, sesizez un *ritm* din *nivelul* posibil al integrării, zic că am o judecată. *Subliniez* dinamismul copulei prin tonul cu care pronunț și strig *"foc"* – se înțelege, am o judecată (focul arde); diminuez dinamismul copulei prin ton și constat *"foc"* – se înțelege, am un concept (focul). Diferența între concept și judecată depinde de punctul în care aplic accentul copulei.

Judecata, deci, nu e "atribuția unui predicat la un subiect". Actul rațiunii nu constă, cum crede Bergson, în a aduna *mecanic* concepte statice; actul vital al rațiunii este: *a copula înăuntrul aceleiași expresii* (conceptul, pentru a avea o judecată; judecata, pentru a avea un raționament). Copula face *fluent* conceptul, cum forța face fluent fenomenul. Gândirea în concepte este un mers continuu, suplu și fecund care, prin impulsul dinamic al copulei, răsfrânge ordinea reală a lucrurilor, între un *maximum logic* (adică puterea pe care o dă copula conceptului ca *să se aplice*) și un *minimum logic* (adică puterea pe care o dă copula conceptului ca *să fie valabil*).

Copula este fapt prim și ireductibil al logicii, nu conceptul. În cartea noastră (*Expresie și realitate* – o nouă teorie a cunoașterii) argumentam pe larg valabilitatea epistemologică a rațiunii.

Conceptul e *constantul* logic, copula e *fluența lui.*

Socrate formulează cel dintâi constantul logic în lumea variabilă a afirmațiilor și opiniilor, spulberând relativismul sofistic.

În lumea afirmațiilor variate și variabile, în credințe, în percepții, în opinii trebuie să existe ceva statornic, ceva identic, ceva comun, ceva general. E *esența* însăși, arătând ce

e lucrul în adevăr. Esența, adică generalul, se definește prin *"ceea ce este"* și se extrage printr-o procedură specială: *inducția socratică*. Transpusă într-o definiție fixă și universal valabilă: iată *conceptul*. Socrate îi zice *"genul"*. Esența sau genul e noțiunea generală, indicând o clasă întreagă de obiecte și rezumând în sine caracterele lor comune. Analog substanței, care era rezumatul metafizic al realității din afară, conceptul este pentru Socrate rezumatul logic al realității dinăuntru.

Spiritul omenesc, înclinat către permanențe și către absolut, desprinde forme din aspectele pieritoare, le dă statornicie și *ipostaziază*. Le sustrage timpului care macină tot. Conceptul e formă incoruptibilă, fiindcă e pusă deasupra timpului.

Artizan al absolutului, spiritul merge mai departe: caută, în feluritele forme, puncte de identitate, integrându-le într-o formulă unică: *legea*. Umblând după uniformități și după dependențe între ele, dăm de lege. Legea e constanta fenomenelor și principiul lor de existență. Fie că are un caracter *descriptiv* – cum susține Sigwart că erau primele formulări ale lui Kepler; fie că are un caracter *cauzal*, ca ulterioarele formulări ale lui Newton; fie că are un caracter categoric sau numai ipotetic, cum afirmă Lotze – oricum, legea este invariantul funcțional dintre fenomene. Ai o uniformitate înăuntrul unui fenomen, ai o repetare; ai o repetare, ai o constanță; ai o constanță, ai o certitudine; ai o certitudine, ai o *condiție a salvării* din efemerul vieții.

În felul în care legea răsfrânge fenomenele lumii din afară, ca invariant funcțional al lor, în același fel răsfrânge conceptul fenomenele lumii dinăuntru, ca invariant funcțional al lor. Ori de ar reprezenta un adevăr *subiectiv* (deci pur logic), ca pentru Socrate; ori de ar reprezenta un adevăr obiectiv (deci ontologic), ca pentru Platon; ori unul rațional, ca pentru Aristot – conceptul corespunde tendinței profunde de trecere în absolut, de depășire a relativului, printr-un proces de rânduire formală în sânul multiplicității. Putem cădea de acord dacă între noțiune și existență este o participație misterioasă (scolasticii) sau o analogie simbolică (Kant) sau numai legătură ca de la întreg la parte; putem cădea iarăși de acord dacă epuizează sau nu întregul real, asimilând formele (thomiștii); dacă alături de realul ordonat prin noțiune mai rămâne și o cantitate rebelă procesului de ordonare (Boutroux); sigur este că un alt instrument cu care să mânuim realitatea noi nu avem. Egal că operăm judecăți prin metoda atribuțiunii ca în logica aristotelică, sau prin metoda sintezelor ca Natorp, sau prin înlănțuiri de raporturi analitice ca în logica asociaționistă; egal iarăși că, statornicind raporturi definitive între noțiuni și existențe, pitagorizăm sau platonizăm, descoperind în gândire desfășurări necesare după inflexibila lege a conexiunii conceptelor, precum tomismul sau concatenația implacabilă și universală coborîtă pe treptele deducției analitice ca la Hegel – cert este că noțiunea, formulă fixă a invariațiilor din lucruri, rămâne singurul mediator al intelecțiunii. Alt temei pentru cunoaștere și alt criteriu pentru veracitatea ei, mintea omenească nu a născocit. Cugetătorii introduc *diferite criterii* ale veracității. Bunăoară, pentru sofiști, e *afirmația generalizată*; pentru Socrate, *constanța*; pentru scolastici, *rezultatul silogismului*; pentru Kant, *concordanța cunoștinței* cu sine. Toate, însă, sunt îndreptări pe o ipoteză comună: *intelecția rațională*.

Vine, însă, Bergson și temporalizează din nou logica. Relativizează planul constanțelor și introduce anarhia acolo unde era ordine și unitate. Bergson degradează logicul.

Îl degradează prin critica adusă intelectualismului. Văzut din interiorul filosofiei sale, *ce este conceptul?* E o vedere imobilă, luată din afară și din depărtare, asupra devenirii care e continuă. Conceptul izolează și fixează un aspect, cum lumina instantanee despică în noapte o scenă de furtună; conceptul e clișeul simplificat, dând despre obiect trăsătura lui sumară. Pentru a instrumenta gândirea, trebuie inserat în rețelele triangulației logice – ele însele nimic altceva decât vederi statice în valul devenirii.

Gândirea noțională nu este deci viața, deoarece viața e continuitate, avânt creator, nestăvilită agitație făuritoare de forme. Din fluxul ei necurmat, desprindem imagini imobile, instantanee – iată *conceptele*; le legăm după articulări raționale – și iată judecățile; conexăm după scheme sumare – și iată *raționamentele*. Iar în această vrajă inutilă, intelectul uman nu-și dă seama că imobilizează cursul devenirii creatoare fără să prindă esențialitatea ei. Viața se petrece în timp, e durată pură; timpul e suport al formelor. Așadar, mișcarea și ea este act integral și indivizibil; după cum durata pură este act integral și indivizibil. Mintea noastră, însă, e nărăvită să spațializeze; proiectează timpul în spațiu. Astfel devenirea se solidifică și devine *concept*, durata pură se solidifică și devine *întindere*, succesiunea se întinde și devine *simultaneitate*. Proiectată în spațiu, mișcarea devine divizibilă, iar succesiunea ia forma unei înlănțuiri ale cărei părți se ating fără a se penetra. Însumarea de puncte divizibile dă iluzia mișcării, dar nu mișcarea însăși.

Viața, fiind continuă devenire creatoare, din ritmul ei de inepuizabilă geneză crește, printr-o tensiune permanent mobilă, o curbă etern schimbătoare. Ca să cunoaștem devenirea, e nevoie să percepem realitatea sa ca o creștere, urmărind-o în generarea ei interioară.

Totul pe lume este devenire. Dar, ca să percepem realitatea acestei deveniri, trebuie mai întâi să sesizăm melodia internă a sufletului nostru; căci sufletul nostru e calitate pură care se desfășoară, e durată pură care creează. Spărgând crusta și sfâșiind voalul acoperitor, ne afundăm dintr-odată în eflorescențele tumultoase ale irupției, ne introducem în valul calm al curgerilor ritmice.

Dar facultatea care ajută acestei cunoașteri trebuie să se bucure de privilegiul de a fi suplă, vie și fluidă, ca viața, ca durata; să fie, deci, capabilă de a se modela neîncetat pe real, urmărindu-i sinuozitățile infinite. Inteligența e prea mult o funcție a solidelor, a imobilului, a spațiului, pentru a prinde urzelile fine ale realului. Au crezut unii, adaugă Bergson, că inteligența operează în timp și au conchis ca atare că pentru a ieși din inteligență trebuie să ieși din timp. Au uitat însă că timpul intelectualizat devine spațiu și că inteligența operează nu asupra timpului, ci asupra *fantomei* lui. Ca să poată fi facultate a cunoașterii, inteligența ar trebui să opereze asupra duratei interioare, sesizând creșterea dinăuntru, care e o prelungire neîntreruptă a trecutului în prezent.

Întrebare: Dacă inteligența nu sesizează esența vieții, atunci care e facultatea care se bucură de un astfel de privilegiu?

Bergson răspunde: *intuiția*.

Intuiția e un efort de simpatie prin care te instalezi în obiect. Cu alte cuvinte, îl *trăiești*. Nu poți trăi realitatea veșnic schimbătoare decât transportându-te în interiorul ei, pentru a coincide cu ceea ce are unic și inexprimabil. Și nu te poți transporta decât *prin simpatie*. Această penetrație simpatetică, până lângă principiul inspirator al vieții, se cheamă intuiție. Intuiția e conștiința fluidă a duratei interioare și conștiința

dilatabilă a duratei universale. Pentru a asigura interioritatea primei și pentru a transforma pe una în cealaltă e nevoie de un efort dureros. Efortul dureros vine de acolo că mintea noastră e înclinată spre funcția utilitară, a fabricatelor, e înclinată să spațializeze; ca să se rupă de tendința de a proiecta în afară, să se rupă de pe direcția inteligenței care este instrument de orientare în lumea solidelor, a fabricatelor, trebuie silința suferindă a schimbării direcției, a interiorizării, căutând, deci, în propriul suflet duratele pure.

Pătrunderea simpatetică, printre valurile ritmice ale stărilor de o continuă primenire a conștiinței, este totdeauna însoțită de un suspin. De aceea zice Bergson că intuiția se petrece în clipa în care sufletul se răsucește pe silința sa proprie. Aici, dând de o altă ordine de viață decât aceea conținută în lumea spațială, *contemplă* fugitiva lunecare a unui mozaic complicat. De unde și definiția: intuiția e *extaz psihologic*. Ca extaz psihologic, produs în momentul în care sufletul suportă procese de torsiune suferindă, intuiția se aseamănă cu ceea ce se cheamă simpatia divinatorie.

Dacă, în misterul duratei creatoare conduce intuiția, facultate suplă, fluidă și vie ca devenirea însăși; și dacă înăuntrul spațiului obiectelor moarte conduce inteligența, facultate rigidă ca ele, imobilă ca ele și la fel de statică – atunci inteligența și intuiția nu sunt consubstanțiale.

Inteligența are rolul de a fabrica instrumente și de a dirija acțiunea corpului nostru. Pentru a dirija eficace, a trebuit să coboare gradual către materie, spațializându-se. Așa a fost denaturat spiritul omenesc. Cu preocupările dinăuntrul spațiului întins, știința l-a ajutat mai mult.

Spiritul, însă, pentru a cunoaște, face drumul înapoi: nu mai privește materia, ci pe sine însuși. Viziunea aceasta directă și pură – iată funcția principală a intuiției.

Cum Freud pune, sub dualismul aparent dintre Eros și Thanatos, substratul comun al monismului sexual, Bergson pune și el, sub dualitatea maniheică, monismul elanului vital. Maniheismul bergsonian are punct de obârșie în categoria duală a spațiului și timpului. Opune spațiul timpului, opune materiei viața, cantității calitatea, inteligenței intuiția. Noi – ne acuză el – spațializăm timpul, privim cantitativ calitatea, solidificăm viața și noționalizăm intuiția. Bergson face sforțarea inversă: de a temporiza spațiul și de a fluidifica noțiunea. Viața fiind durată pură, în timpul pur, rațiunea omenească se găsește în imposibilitate originară de a cunoaște esența vieții. Rațiunea măsoară durata pură și imobilizează realul – adevărată și permanentă primenire calitativă. Sub lumina intuiției realul este un complex flux de calități, sub opacitatea inteligenței e o apăsătoare atmosferă de spațialitate. Inteligența se caracterizează printr-o incomprehensiune naturală a vieții. De unde și mirarea ei când se găsește în fața vitalului.

Așa cum iese din laboratorul naturii, inteligența își ia drept obiect principal *solidul neorganizat*. Vine ca o facultate destinată a fabrica obiecte artificiale și a varia indefinit fabricația lor. A fabrica înseamnă a tăia într-o materie forma unui obiect. Inteligența, ca facultate fabricatoare, are puterea de a descompune după nu contează ce lege și de a recompune în nu contează ce sistem.

Fundamental în argumentarea lui Bergson, e *conexiunea* între inteligență și spațialitate, polii aceleiași linii psihologice; după cum instinctul și timpul sunt polii altei linii psihologice. Spațiul e mediul rațiunii, timpul e mediul intuiției. Conaturală spațiului, inteligența are toate caracteristicile solidelor: discontinui și imobile sunt solidele, discontinuă și imobilă e inteligența. Este facultatea analizei, îmbucătățind realul în

simboluri, invariabile imagini croite după chipul solidelor. Preface în bucăți ceea ce e continuu și preface în fixități ceea ce e mișcător. Percepția e imobilizare, conceptul e imobilizare; condensări de perioade enorme, rupte dintr-o existență infinit diluată.

Chiar când nu operează asupra materiei brute, inteligența urmează obișnuința contractată în această operație: aplică forme care sunt acelea ale materiei neorganizate. Exterioare sunt obiectele în spațiu, exterioare sunt conceptele; stabile sunt obiectele în spațiu, stabile sunt conceptele; concepte care nu mai sunt percepția lucrurilor, ci reprezentarea actului prin care inteligența se fixează asupra *lor*; nu mai sunt imagini, ci *simboluri*. Regulile compoziției acestor simboluri traduc raporturile cele mai generale între solide; ceea ce înseamnă că logica noastră nu triumfă decât în știința care-și ia drept obiect soliditatea corpurilor, adică în geometrie. Logica și geometria se condiționează reciproc, fiind riguros aplicabile materiei.

Știința modernă e fiica matematicii. Din ea decurge astronomia, mecanica, chimia, fizica, tinzând toate spre matematici ca spre un ideal. Vizează *să măsoare*. Legea, în sensul modern al cuvântului, e expresia unei relații constante între mărimi care variază. Știința antică se mulțumea cu descrierile calitative ale lucrurilor, căuta concepte; știința modernă caută variațiile cantitative, fie ale fenomenului, fie ale părților lui elementare – caută legi.

Știința modernă, ca și cea antică, procedează după metoda cinematografică. E de esența științei să mânuiască semne substituite obiectelor; și e de esența semnului să noteze, sub formă solidificată, un aspect fix al realității. Între aceste instantanee sunt intervale. Știința nu operează asupra

intervalului, ci asupra extremităților. Astfel, mecanismul cunoștinței noastre e de natură cinematografică.

A reconstitui mișcarea printr-un aparat cu instantanee imobile, luate din trecere – iată procedeul cinematografic. Inteligența, în operațiile ei logice, se mișcă după articulațiile speciale ale materiei.

La fel, limbajul este de natură cinematografică.

Caracterul cinematografic al rațiunii se leagă de funcțiunea vederii. Grandjean afirmă că percepția vizuală a mișcării e discontinuă; ochii nu văd mișcarea, o simt în mușchii lor; nu percep mișcarea decât în măsura în care ei se mișcă. Reprezentarea discontinuă și cinematografică a rațiunii și-ar avea deci originea în percepția discontinuă și cinematografică a vederii. Vederea sesizează spațiul și raporturile de întindere, rațiunea sesizează spațiul și raporturile de extensiune. Originea vizuală a rațiunii îl silește pe Bergson să distingă între logica veche, sculpturală, și logica nouă, muzicală. Bergson părăsește linia: văz, inteligență, concept, sculptură – pentru a afirma linia : auz, instinct, intuiție, muzică.

Dar intuiția este numai *forma generală*. Conținutul ei este *instinctul*, cum pentru sexualitate, la Freud, era *libido*-ul.

Intuiția – insistă Bergson – e puterea de a vedea *global*. Prin răsucirea forțelor umane asupra lor înșile, intuiția se contopește cu actul de a voi; voind, condensăm, într-un singur efort perceptiv, întreaga nebulozitate de instincte și forțe vegetative care învăluie spiritul uman.

Consecință a unuia dintre cele două curente dispersate din obârșia unitară a elanului vital, inteligența rămâne un fel de sâmbur luminos, în jurul căruia instinctul, chiar lărgit și epurat în intuiție, nu formează decât o nebulozitate vagă.

Instinctul este în raport de afinitate cu elanul vital, în felul în care inteligența are afinități cu materia; și după cum plămânul nu se poate despărți de aer, tot așa nu se despart ele de obiectul lor.

În interiorul vieții nu poate deci conduce inteligența, ci numai intuiția, adică instinctul; instinctul conștient de el însuși, capabil a reflecta asupra însuși obiectului său. Și obiectul său e viața, e durata pură. Instinctul e simpatie; un fel de cunoștință la distanță, un fel de divinație. Sub forma de intuiție, el ajunge să descopere ceea ce inteligența, oricât ar căuta, nu poate descoperi. Intuiția umană – îi scrie Bergson lui Höffding – prelungește, dezvoltă și transpune în reflecție ceea ce rămâne ca instinct la om.

Așadar, instinctul ridicat până la înțelegerea obiectului său (adică viața) termină în acea facultate de cunoaștere care e intuiția. Ne face să vibrăm cu realitatea în cele mai intime adâncimi, ne transportă dintr-o dată în inima realului. Prin instinctul evoluat până la intuiție, se petrece un fel de *fuziune* între spirit și lucru. Instinctul ne transportă în obiect și ne identifică, printr-un efort de simpatie intensă, cu ceea ce e unic, inexprimabil, incomunicabil în lucru. Intuiția e o identificare trăită cu lucrul, în existența sa reală. Intuiția e oarbă ca instinctul și schimbătoare ca el. Numai printr-un efort disperat, nu se pierde în bezna inconștientului. Pentru a avea intuiția vieții, trebuie să topim intelectul în nebulozitatea instinctivă care-l înconjoară; căci nu cunoaștem cu ajutorul iradiațiunilor sosite din sâmburul luminos al inteligenței, ci *prin petele întunecoase* din masa substanțelor plutitoare care învăluie inteligența. Renunțând la formele uzuale ale gândirii analitice și discursive, împlinim un efort care ne pune, fără intermediari, în contact direct cu realul. Coborâm astfel în

străfundurile intime ale ființei, sesizând în calitatea lor pură pulsațiile vieții și respirația ei interioară.

Nu există gândire fără spiritul de finețe; nu există spirit de finețe fără reflexul intuiției în inteligență și nu există intuiție fără răsfrângerile instinctului – decretează Bergson.

Metoda generală a bergsonismului e o metodă maniheică. Divide realul în "zonă bună" și "zonă rea". Prin antitezele: durată/spațiu, intensiv/extensiv, intuiție/raționament, distruge inteligența, rațiunea și adevărul natural, distrugând temeliile credinței. Jacques Maritain atacă, în *L'intuition bergsonienne,* caracterul aniticatolic al filosofiei bergsoniene. În loc să se integreze în spiritul european, Bergson se încadrează în spiritul asiatic. Gânditorii hinduși iubesc filosofia duratei, în care ei simt că trece un puternic suflu spiritual. Kaneko, filosof din Tokio, referindu-se la filosofia lui Bergson, semnalează entuziasmul cu care tineretul japonez audiază "această muzică misterioasă și profundă".

Dar această "muzică" e o tentativă anticreștină. Pentru filosofia creștină, *lucrurile sunt.* Adică închid o realitate numită *existență*. Aceste lucruri sunt *diferite* unele de altele, pentru că le cunoaștem. Noțiunea de existență convine tuturor; e transcedentală, depășește orice limită de clasă sau categorie. Ideea de existență semnifică, deci, ceva esențial variat.

Existența este obiectul propriu al inteligenței. Inteligența descoperă existența și vede imediat că ceea ce este, e inteligibil.

Așadar, există o realitate; în realitate există diversitate; în diversitate există putință de grupare.

Cum se face gruparea? În puterea criteriilor subiective, zic sofiștii, ca Protagoras și Gorgias; în puterea criteriilor obiective, rectifică Socrate. Există o lume a realității și există

o lume a afirmațiilor. În lumea realității elementul de permanență e *substanța*; în lumea afirmațiilor trebuie să fie un element de permanență: *conceptul*. Analog al substanței, conceptul e constanță logică. Drumul până la concept e definiția, iar garantul lui e principiul identității. Fiind același, oricând, pretutindeni, conceptul garantează consensul. Distingând între materia și forma lucrului, Aristot vede în concept o formă, iar în formă un principiu creator al realității. E o lege dinamică de creare. Și Aristot devine prima treaptă pe care se ridică, prin Toma de Aquino, doctrina creștină a intelecției, care pleacă de la *separația* netă între *lucru* și *existența sa*. Un lucru are un *îndoit mod* de a exista. Esența lui există *universal în spirit* și există *particular* în lucru. Particularul este existența actuală (care stă sub condițiile lui *hic et nunc)*, pe când universalul este *quiditate*, separată de condițiile individuante. Așadar, universalul este condiția de cunoaștere a particularului, iar particularul este condiția de existență a universalului. Universalul se referă mai mult la cunoaștere și mai puțin la existență.

După doctrina creștină, inteligența atinge lucrul însuși, dar sub forma quidității sale. Generalul și particularul, elemente constitutive ale aceleiași realități (generalul ca lege a particularului, iar particularul ca realizare a generalului), sunt aproape indiscernabile: unul e *semn*, altul *semnificat*. Unul e în spirit, altul și în spirit și în lucru. Lucrul e prezent în intelect printr-un semn, printr-o similitudine, care e tot lucru, dar detașat de modul său de a fi, degajat de materialitate (species).

Species (semnul formal, iar nu instrumental) e acela care, mai întâi cunoscut el însuși, ne dă putința să cunoaștem altceva. Fumul e semnul instrumental pentru foc. Semnul formal este acela prin care cunoaștem. Și esența semnului

formal e de a semnifica; de a raporta adică spiritul la altceva decât el. Amintirea, mijlocul prin care cunoaștem trecutul, e semnul formal.

Așadar, a cunoaște lucrul înseamnă ca lucrul să devină altceva decât ceea ce este (*fieri aliud in quantum aliud*). Lucrul intelectualmente zărit e altceva decât el însuși, e concept. Conceptul e *forma prezentativă* în spirit a lucrului; e mediator între lucru și spirit; e mijloc de cunoaștere, adică *objectum quo*. Conceptul, ca formă de cunoaștere, nu e principiu, germen fecundant, ci semn formal. Prin concept atingem lucrul însuși, însă *formaliter;* e formă actualizatoare a cunoștinței. Neorealiștii, ca Perry, Spaulding, Marvin sau Montague, greșit susțin imanența lucrului în gândire. Lucrul e în spirit prin concept, prin semnul formal; or conceptul are caracter de transiență; are, deci, puterea de a se raporta la ceva în afară de el; îi corespunde un obiect în afară de el. De aceea se și zice că e lege a unei categorii de obiecte, după cum legea fizică este expresia generală a unei categorii de întâmplări. Conceptul închide un element intențional; iar în lumina intenționalității, conținutul conceptului nu e totalitatea notelor constitutive, ci *posibilitatea de aplicabilitate*, suma indicațiilor; iar sfera lui: *granița* până unde se întinde aplicabilitatea.

Dacă noțiunea e semnul formal, atunci judecata e actul prin care spiritul declară *identice în lucru* (deci în afară de rațiune) un predicat și un subiect care diferă în existența lor *inframentală* (adică în noțiune). Conceptele în judecată sunt: *idem re, diversam ratione*. Și de aici criteriul adevărului: *conformitatea* între lucru și intelect (*adequatio rei et intellectus*).

Separând între individual și general, ajungem la criteriul veracității. Lumea individualului e instabilă, pieritoare și

haotică; lumea generalului e stabilă, permanentă și cosmotică. Individualul e condiția sub care lucrul trebuie să se găsească *pentru a fi cunoscut.* Iar între existență și gândire distanța e parcursă de un *mediator*: conceptul, prin care lucrul e în spirit sub forma actualizatoare a cunoștinței: *generalul*.

Pentru Bergson generalul nu este în lucruri; generalul nu este decât un semn exterior, *semnul unei atitudini practice*, identic luată de către subiect în fața unui obiect. Conceptul e *crochiu sumar*, tăiat de inteligență după modelul solidelor din spațiul materialității. A gândi prin concepte, nu e altceva decât a ne amăgi. Gândim cinematografic. Imobilizare a devenirii, conceptul nu spune nimic asupra realității care curge frenetic. Înlănțuirea lor în judecăți și raționamente, după riguroase triangulații logice, nu este decât o magie înșelătoare. Cugetarea prin concepte e depănarea solitară a formelor goale de orice înțeles; rețeaua rațională este eșarfă de vis, iar dincolo de această peliculă cinematografică, realitatea, fluentă și învălmășită, rămâne etern necunoscută.

Rațiunea ne înșală. Așadar, e o eroare. Adevărul ni-l dă intuiția. Numai ea, prin afinitatea dinamică pe care i-o conferă instinctul ce o compune, poate sesiza, prin contemplare simpatetică, miezul existenței. Pentru Bergson, a cugeta nu înseamnă a *asimila în spirit* formele unui lucru, ci *a fi lucrul însuși*; lucrul în notele lui individuante. Existența este lumea instabilă și fugitivă a individualului, iar intuiția e puterea care face să-l cunoaștem pe acesta în ce are inexprimabil și unic. Și, ca să dea unicitate indelibilă individualului, intuiția trebuie să se confunde cu el, fluentă ca și el, curgătoare ca el.

Bergson așază existența pe timp, substituie timpul existenței: timpul este existența, timpul e *"stofa tuturor lucrurilor"* (durata pură). Cugetarea, intuiția se scaldă în timp și alunecă cu el. Cugetarea și existența fac una, sunt una, fiindcă intuiția cu elanul vital sunt una.

Dacă însă, gândirea rațională era o vrajă amăgitoare a conceptelor vide, gândirea intuitivă e vârtejul amețitor al haosului plin; dacă dincolo e vis, aici e seducție fatală; una își deapănă solitar vidul rotitor, alta își deapănă fluidă magia lunecătoare.

Uneori Bergson încearcă o apropiere: intuițiile trebuie să fie evocate prin concepte fluide. Nu scapă însă de contradicție și echivoc. Heidegger, așezând timpul pe existență, a ajuns la spaima universală; Bergson, substituind timpul existenței, ajunge la haosul general. Legile lumii, legile științifice, produse ale rațiunii, erau raporturi statice și de coexistență, fiindcă statică și spațială este rațiunea; ar trebui un raport dinamic și de succesiune, fiindcă dinamică și temporală este intuiția. A avut deci dreptate Poincaré să afirme că *lumea bergsoniană nu are legi.*

Nu are legea cunoașterii și nu are criteriul adevărului. Neavând adevărul și cunoașterea, Bergson sugrumă credința și omoară certitudinea, devenind anticreștin. E de ajuns să înlături vreascurile uscate ale dialecticii pentru a da de vatra intențiilor iudaice. Distruge conceptul, adică garantul logic al cunoașterii; distrugând conceptul, distruge condiția lui logică: principiul identității, conform căruia conceptul e același oricând și pretutindeni.

Degradează conceptul pe motivul că este extensiv, iar Bergson preferă intensivul; sau că e cantitativ, iar Bergson preferă calitativul; sau că e spațial, iar Bergson preferă temporalul; sau că e static, iar Bergson preferă dinamicul; sau că e imobil, iar Bergson preferă fluentul; sau că e etern, iar Bergson preferă durata pură; sau că e rațional, iar el preferă

intuiția. Într-un cuvânt: pentru că e logic, iar Bergson preferă instinctul.

Dar conceptul înseamnă legea logică a cunoașterii; e lege a unei categorii de obiecte. În felul în care – extensiv, spațial, imobil și static – e conceptul, sunt și celelalte legi pe care se reazemă știința. La fel, fiind de origine spațială și rațională, știința e amăgitoare, ca logica și ca geometria. Legile lor nu au valoare, fiindcă nu cuprind decât o parte, nu se referă decât la un compartiment al realității. Legile științei, de la cauzal până la final, nu sunt deci generale; fiindcă sunt numai legi ale existenței, legi ale mecanismului static; exprimă raporturi statice între termeni numeric desfăcuți; sesizează existența spațială, nu evoluția temporală. Or, viața este elan creator, e libertate creatoare. Pentru a-i sesiza substanța (adică evoluția), sunt necesare alte tipuri de legi: *legi ale succesiunii*, legi ale duratei intensive. Ele vor fi raporturi dinamice între termeni care se confundă, iar nu raporturi statice între termeni care se dezbină.

Deocamdată, în așteptarea raporturilor dinamice (care să o ordoneze), lumea rămâne fără legi.

Rămâne fără legi, deoarece Bergson ridică întregul său sistem pe schela șubredă *a echivocurilor* și *sofismelor*. Lunecând de la nuanță la nuanță (înăuntrul aceluiași concept) și de la concept la concept (înăuntrul aceluiași raționament), izbutește să făurească o seducătoare pledoarie literară, elogiind forțele vegetative din miezul biologic al vieții care curge. Bergson hotărăște drept premiză fundamentală: *intuiția e de altă natură decât inteligența,* intuiția și inteligența reprezentând punctele terminale a două linii de sensuri opuse. Unde e materie și imobilitate, este și rațiune; încotro merge viața și mișcarea, într-acolo merge și intuiția.

Intuiția aceasta are diferite înțelesuri:

1. Sesizează obiectul în el însuși, în loc să-l sesizeze în raport cu alte obiecte – e *intuiția-simpatie*; e o identificare trăită în obiectul care devine. E o intuiție similară cu aceea a lui Spinoza – alt iudaizant al raționalismului cartezian – intuiție prin care percepem fiecare lucru nu în atributele lui, ci în esența sa particulară (*Éthique* 40). În intuiția bergsoniană nu se poate vedea cum identificarea trăită în lucru, în existența *non-intențională* (adică realul), coincide cu cunoașterea aceluiași lucru în raportul său cu devenirea. Intuiția, ca simpatie, face imposibilă cunoașterea absolutului metafizic. Bergson o identifică cu *intelecția confuză* care nu e numaidecât refuzul de a percepe obiectul în raportul său cu alte lucruri, ci e *momentul febril* când se caută raporturi ce se simt inadecvate și care preced stabilirea unui raport just.

2. Alt înțeles: intuiția e egală cu *invenția intelectuală*. Fie că inteligența *formează concepte noi*, inventează categorii noi, în opoziție cu ceea ce numește Bergson *inerția intelectuală*; fie că inteligența *clasează* ceea ce gândește în vechile categorii.

Acest soi de *intuiție-viziune*, l-a dus pe Newton la identitatea dintre mișcarea planetară și căderea pietrelor, pe Lavoisier la identitatea dintre respirație și combustiune, pe Maxwell la identitatea dintre vibrația luminoasă și polarizarea dielectrică.

Fie că formează categorii noi, fie că operează clasificări, intuiția-viziune nu mai e de natură deosebită de a intelectului și atunci contrazice premiza fundamentală: *disanalogia* intuiție/inteligență. Intuiția-simpatie contrazice condiția adevărului *absolut*.

3. Alt înțeles: intuiția ar fi facultatea de a găsi un *sens* unui ansamblu de fapte, în opoziție cu acceptarea brută a

acestor fapte. Intuiția aceasta e la baza intelecției și presupune o lungă camaraderie prealabilă cu intuiția rațională. E *intuiția-divinație*. Aci nu mai e vorba de *imediatitatea* actului cunoașterii, ci de *spontaneitatea* cu care subiectul, în anume cazuri, ajunge la actul cunoașterii. Dar și această intuiție contrazice premiza fundamentală: *disanalogia* intuiție/intelect.

4. Alt înțeles: intuiția e instinct, e acțiune. Instinctul "se întoarce asupra lui însuși", "se răsucește pe el însuși", "se răstoarnă", "se contractă", "se convulsionează", "se violentează". E efortul "dureros" al voinței și nu poate dura decât "câteva momente".

Această intuiție nu este numaidecât instinctul. E, în fond, ceea ce ar fi instinctul dacă ar putea gândi și vorbi; dacă s-ar interioriza în cunoștință, în loc să se exteriorizeze în acțiune. E instinct dezinteresat, conștient de el însuși, capabil de a reflecta asupra obiectului său și de a se lărgi indefinit.

Dilatat și reflectat, acest instinct ajunge la o fuziune indecompozabilă cu obiectul. Identificându-se cu existența lui reală (nu intențională), prinde, prin nebulozitatea instinctului, care contemplă și se extaziază, singularitatea incomunicabilă a lucrului. Extazul acesta se capătă printr-un efort disperat care nu ține decât o clipă. Această nebulozitate a forțelor vegetative care fac impenetrabilă anvelopa inteligenței – intuiția-extaz – face imposibilă cunoașterea absolutului metafizic.

Iată, deci, *patru înțelesuri* ale cuvântului intuiție. Două din ele (intuiția-*viziune* și intuiția-*divinație*) contrazic întâia premiză fundamentală pusă de Bergson, și anume: *disanalogia dintre intelect și intuiție*. Iar celelalte (intuiția-*extaz* și intuiția-*simpatie*) contrazic cea de a doua premiză fundamentală enunțată de Bergson, și anume: *cunoașterea absolutului metafizic*.

Bergson pornește de la o eroare: separația netă între viața instinctivă și viața rațională. Cum Freud pune sexualitatea deasupra conștiinței, Bergson pune forțele instinctuale deasupra rațiunii.

Ca să ajungă la asemenea concluzii, pornește de la datele conștiinței, constatând interpenetrarea și curgerea continuă a stărilor ei (*Les données immédiates de la conscience*); și, generalizând, transformă curentul conștiinței în elan vital (*L'évolution créatrice*).

A porni însă de la conștiință, ca *dat prim* și ireductibil al ontologiei, nu e ceva cu totul nou. Descartes însuși găsește în conștiință gândirea pură; Kant fixează aici sediul rațiunii pure; Schopenhauer caută tot aici voința de a trăi; Nietzsche, voința de putere ca funcție revelatoare a universului; Hartmann, urmând lui Schopenhauer, face din voință puterea inconștientă și oarbă, sedusă de voluptoase finalități visate de ea însăși.

Nici măcar intuiția nu este descoperirea lui Bergson, după cum inconștientul nu este descoperirea lui Freud. Maine de Biran vorbește adesea de o a doua facultate de cunoaștere, mai directă și mai eficace. Tot ca și Bergson, pornește de la realitatea *"eului viu"*, sesizabilă nu prin procedee raționale, ci prin metode speciale, pe care, însă, nu le numește nici intuiție nici introspecție. Pentru a sesiza realitatea eului viu , e nevoie să apelăm la un simț nou: *"le sens intime"*. Simțul intim sau intern ne permite să surprindem esența *faptului primitiv*. Și, surprizând-o, năvălește în noi un fel de sentiment despre eul nostru; sentiment egal cu conștiința unui *efort;* iar efortul este sinteză a unei forțe active și a unui obstacol peste care trece. Simțului intern îi zice Maine de Biran *"regarde intérieur"*. Un discipol al lui care stă deopotrivă sub înrâurirea lui

Schelling – Ravaisson – reia metoda introspectivă, continuând spiritualismul maestrului.

Despre eul viu și profund și despre simțul intern vorbește adesea și J. J. Rousseau, numindu-l însă *"revelație interioară"*; cu deosebirea că revelația interioară despre eul viu rămâne în stadiul de sentiment vaporos și vag, fără a se prelungi în gândire ca idee puternică și clară. Apoi Pascal: ce este intuiția lui Bergson decât *"l'ésprit de finesse"*? Egalând spiritul de finețe cu *"sentimentul"*, cu *"inima"* sau cu *"inspirația"*, Pascal vede aici posibilitatea de percepere imediată a realului, în opoziție cu *"l'ésprit de géometrie"*. Opus cunoștinței discursive, spiritul de finețe ne ajută să cunoaștem primele principii, deci adevărul, care toate rezidă în Dumnezeu. Rațiunea, în sforțările sale de a funda cunoștința discursivă, n-are alt reazem în afară de acela al cunoștinței inimii.

Schopenhauer, apologetul pesimismului, utilizează aceeași metodă a introspecției. Și pentru el, realitatea metafizică este *eul concret*. Pentru a sesiza această realitate, ne trebuie o facultate nouă: *percepția internă* (*innere Wahrnehmung*), care nu se deosebește de *simțul intern* al lui de Biran. Cu ajutorul percepției interne coborîm în fundul eului concret, pentru a trece peste *"lucrul în sine"* (*das Ding an sich*), realitate absolută, generatoare a toate formele și pe care Schopenhauer o consideră *voință*, esența universului însuși. Voința e un fel de "muzică încorporată" (*verkörperte Musik*), sesizabilă prin intuiție (*Anschauung*); cu deosebirea că: intuiția e *încă* intelectuală, punctată de raționamente, din ea derivând conceptele. Plotin, Heraclit, Descartes (cu al său *intueri*), Emerson, Schelling, toți acordă importanță fundamentală intuiției. Gourd dă preponderență iraționalului; afirmă libertatea ireductibilă și creatoare; distinge între ceea ce e coordonabil și incoordonabil, dar refuză intuiției puterea de a sesiza universalul.

Cu toate că istoria filosofiei înregistrează apologeți ai intuiției, nu trebuie să vedem în sistemul bergsonian – cum cred Grandjean, Segond sau Le Roy – consumarea unui îndelung efort antiintelectualist. Bergson nu aduce nou intuiția, ci *conținutul* ei. După cum Freud nu aduce nou inconștientul, ci conținuturile inconștientului. Freud pune în încăperea inconștientului sexualitatea, Bergson face din esența intuiției *instinctul*.

Instinctul este prețios – afirmă Bergson – fiindcă numai el ne redă mobilitatea.

Dar ce e *mobilitatea*?

Jacques Maritain remarcă primele *contradicții*:

Mobilitatea se substituie imobilității – foarte bine. Dar, pentru a o percepe, e necesar un *element fix*, în raport cu care să fie posibilă sesizarea succesiunii. Or, pentru Bergson, nu există în real nici o *permanență*. Totul e schimbare care crește și durează.

Și iată contradicția:

a) fiind schimbare continuă, realitatea *exclude* permaneța;

b) fiind schimbare care durează, mobilitatea *include* permanența.

Deci:

mobilitatea = prezent permanent + schimbare continuă.

Ceea ce este absurd.

Bergson zice:

Existența este devenire pură.

Adică: în loc de *"existența durează în lucruri"* zice că *"prezentul durează în timp"*. Confundă durata lucrurilor în

timp cu fluxul timpului însuși. A spune că *"timpul e stofa tuturor lucrurilor"* înseamnă: *sau a cronifica* substanța sau a *solidifica* timpul. Solidificând timpul, sacrifică *succesiunea* (un lucru este timp solidificat, fiindcă totul e durată pură); cronificând substanța, face imposibilă *identitatea*.

Nu există schimbare fără o existență care se schimbă. Existența vine *înainte* de schimbare.

Bergson spune nu: *mișcarea devenirii* e înainte de existența imobilă. Dar postulând că există schimbare *fără o existență* care să fie schimbată, postulează că: *ceea ce nu este se schimbă.*

Și e absurd.

Bergson, însă, poate să spună așa: azvârl ideea de existență și gândesc numai schimbarea.

Dar atunci exclude *principiul identității*, legat de ideea de existență, și presupune că gândirea e înșelătoare prin natură. Azvârlind identitatea (o dată cu ideea de existență), el suprimă legalitatea cunoștinței.

Fiindcă identitatea este condiția cunoașterii.

Principiul identității sună astfel: *orice lucru este ceea ce este.*

După logica lui Bergson sună așa: *orice lucru este.*

Dar: *este = timp;* și timpul = schimbare creatoare.

Deci, *orice lucru este ceea ce nu este el.*

Și e absurd.

Principiul contradicției se formulează astfel:

"a fi nu e a nu fi".

Pentru Bergson devine:

"a fi" = durata pură; și durata = schimbare.

Deci, a fi *"poate fi"* a nu fi.

Contradicția este, în filosofia bergsoniană, un *principiu pozitiv.*

Contradicția nu trebuie să ne ducă la confuzia cu hegelianismul. Bergsonismul – probează Garrigou Lagrange (*Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*) – e un hegelianism răsturnat.

Adică:

Pentru Hegel, existența e pură *indeterminație*. Deci, *"a fi"* și *"a nu fi"* sunt *identice*. Dar, la el, timpul e *în* existență; contradicția e în sânul existenței, ca principiu al devenirii, ca *principiu negativ*.

La Bergson, existența e în timp; contradicția e în sânul timpului, ca principiu al existenței, ca *principiu pozitiv*.

De aceea Hegel afirmă: *"tot ce e rațional e real"*.

Bergson răstoarnă: *"tot ce e real nu e rațional"* – fiindcă rațiunea ascultă de identitate.

Făcând din contradicție un principiu pozitiv, Bergson suprimă *transcendența divină*, fiindcă înlătură *cauzalitatea*.

Sfinții Părinți atestau că existența are grade și trepte de perfecțiune. Ceea ce nu e prin sine (*per se, per suam essentiam*) presupune – înainte de sine – ceea ce e prin sine. Cauza are mai multă existență decât efectul a cărui rațiune de a fi este.

Or, Bergson afirmă: *timpul e cauza lucrurilor.*

Deci, timpul posedă mai multă existență decât existența, de vreme ce o creează.

Ceea ce e absurd.

Distrugând principiile logice, Bergson construiește o lume fără legi. Înlătură principiul identității, înlătură

legalitatea cunoștinței, proclamă pozitivitatea contradicției și, astfel, ne aruncă în haos. Conceptul nu ne dă adevărul, fiindcă e viață solidificată; intuiția nu ne dă adevărul, fiindcă e concept fluidificat. Platon pan-logiciza realul pentru a-l ierarhiza; Bergson pan-*psihologizează* pentru a-l anarhiza.

Instituind primatul instinctului asupra rațiunii, Bergson ține să ne asigure că mintea omenească își poate aduce aminte de obârșia sa nebuloasă și haotică.

Pradă vârtejului amețitor, îndoielilor și incertitudinilor, omul n-are decât să adulmece, cu instinctele, ghicirea aurorală a enigmelor lumii.

4. IDOLATRIA ECONOMICULUI: MARX

DECĂDEREA DOGMEI SOCIALE

teza filosofică: răsturnarea hegelianismului și mediația lui Feuerbach; teza istorică: doctrina clasei sociale, afinitățile cu evreii Durkheim și Lévy-Bruhl; teza economică: doctrina plusvalorii, rudenia cu evreii Ricardo și Lassalle; contradicțiile marxismului; contra-teza creștină a dramaturgiei economice; laicizarea progresivă și Salomon Reinach.

O nouă evanghelie: *marxismul*, a unei noi lumi: *proletariatul*.

Ca orice religie, are dogmele ei, formule sacre, rituri liturgice; are *ortodoxia* și schismele ei; are credincioși, apostoli și misionari; are concilii ecumenice și Internaționale; iubește procesiunile și pelerinajele; are – vorba lui Goblot – spiritul vaporos din care s-au conturat dogme ce trebuie crezute fără a fi cercetate.

"Marele preot" al acestui categoric imperialism al proletariatului este evreul, vagabond al Berlinului și al Londrei, Karl Marx.

Fundează doctrina pe o *ipoteză*, dedusă dintr-o ipoteză mai generală: *materialismul filosofic*.

Impune o *teză filosofică*: (evenimentele au un singur motor: *economicul*); care implică o *teză istorică* (formele vieții au la bază un conflict: *lupta de clasă*; care înglobează o *teză economică*: clasele sunt produsul tehnicii producției: *plusvaluta*.

În teza filosofică, marxismul pune problema raportului dintre *spirit* și *materie*, *existență* și *gândire*; în teza istorică, afirmă *caracterul revoluționar*; în teza economică, proclamă *primatul dialecticii* economice.

Pentru consolidarea *tezei filosofice*, Marx utilizează conceptul *metafizic*, nu științific.

Care e acest concept?

Schmoller (*Politique sociale et économique – Théories changeantes et vérités stables*) spune că este *egalitatea* din filosofia luminilor.

Marx, însă, recunoaște singur că argumentarea sa pornește din Hegel. Luând o ipoteză dubioasă – zice Croce (*Matérialisme économique*) – Karl Marx începe să simplifice și, prin ingenioase artificii, realizează o societate ideală și schematică.

Care e "ipoteza dubioasă"? – *hegelianismul răsturnat.* Și aici, Karl Marx se întâlnește cu Bergson care, la fel răsturnând hegelianismul, ajunge la postularea contradicției ca principiu pozitiv al existenței.

Dar, mai întâi, în ce constă hegelianismul?

Pentru Hegel, totul în lume este devenire (*Entwicklungsprozess*). Realitatea se mișcă, devine. În interiorul ei constatăm:

a) o existență *în sine*;

b) o *manifestare* a existenței: *esența* (*Wesen*);

c) o existență *revenită* la sine: *conceptul* (*Begriff*).

Deci, ca o realitate să devină, trebuie: 1) să se pună *în* sine; 2) să se dezvolte *în afară* de sine, în manifestarea sa; și 3) să se întoarcă *la* sine ca existență manifestată.

E vestita *triadă hegeliană* care împinge Spiritul absolut să se degradeze în materie și să creeze. Spiritul se pune, se opune și se compune; afirmă, neagă și neagă negația. Cu alte cuvinte, lumea e o succedare de teze, antiteze și sinteze, create prin puterea spiritului de a se autodetermina. Astfel, Hegel identifică existența și gândirea: "*was vernünftig ist, ist wirklich; und umgekehrt?*".

Dialectica hegeliană este o metodă particulară de gândire, bazată pe *contradicție*; în opoziție cu logica general admisă, bazată pe *identitate*.

Logica identității formulează: "contradicția repugnă gândirii și existenței; existența e *ceea ce e* și nu poate, în același timp, să fie și să nu fie"

Logica contradicției postulează: "contradicția este esențială existenței; gândirea nu poate concepe și afirma nimic, fără contradicția inerentă afirmației; ideea de existență este posibilă, conținând contrariul său: nonexistența".

Deci, mișcarea e rezultatul acestei opoziții, iar esența gândirii e devenirea însăși.

Logica dialectică, neadmițând decât certitudinea mișcării, nu trebuie confundată cu bergsonismul. Pentru Bergson, existența e *în timp*, iar contradicția în sânul timpului, ca *principiu pozitiv*. Deci, "tot ce e real *nu e* rațional", fiindcă rațiunea ascultă de principiul identității. Pentru Hegel, dimpotrivă, existența, ca pură *indeterminație*, "a fi" și "a nu fi" sunt identice; dar timpul e *în existență*, iar contradicția e în sânul existenței, ca pricipiu *negativ*. Deci, "tot ce e rațional e real". Ceea ce spiritul cunoaște nu e durata (ca pentru Bergson), ci ideea reflectată în lume, lumea nefiind altceva decât exteriorizare a spiritului absolut. Hegel concepe istoria în conformitate cu dogma germano-creștină: opoziția spirit/materie, Dumnezeu/lume.

Bergsonismul e hegelianism inversat.

La fel, răstoarnă Marx pe Hegel. Adică, motorul devenirii nu mai este ideea, ci *materia*.

Lumea materială nu mai este, ca pentru Hegel, fața *alterității* ideilor, ci lumea ideilor este reflexul, proiecția devenirii materiei. Ca să fundamenteze această ipoteză, Marx utilizează ipoteza mai largă a materialismului filosofic, dezbătut de la Gassendi până la Lamettrie și Hobbes; și, în sprijinul ei, aduce fapte de ordin istoric, fundând generalul pe particular. Răsturnând pe Hegel, Marx cade într-o contradicție inițială – izvorul tuturor celorlalte. Idealismul lui Hegel absoarbe materia în idee; materialismul marxist absoarbe ideea în materie. Or, materialismul filosofic consideră materia ca o ciocnire de atomi; în acest șoc, materia e pasivă, e inertă, incapabilă de desfășurare creatoare, căci numai spiritul e activ. Marx ia, din materialism, *ipoteza* generală și păstrează, din idealism, *dialectica*. Astfel, materia își pierde caracterul inert, pentru a descoperi în ea o desfășurare logică. Materialismul său este un fel de *idealism degenerat*, în care materia nu mai e șoc orb și irațional, ci tripartiție dialectică. Hegel, însă, vorbind de autorevelarea conceptului, stabilește, ca principiu al devenirii, contradicția, care e o formă *pur logică*; Marx, însă, postulând autorevelarea materiei, stabilește ca lege a existenței, contradicția, care e un *principiu constitutiv*.

Așadar, Marx va zice: nimic nu există decât intrinsec contradictoriu. Esența realității este contradicția. Prin urmare, schimbarea nu-i vine din afară, ci îi este inerentă. Întrucât contradicția nu mai este o formă pur logică, schimbarea nu se mai efectuează *liniar* (ca la Hegel), ci în *spirală*, prin izbiri și șocuri, prin catastrofe (ca în materialism). Deoarece, însă, contradicția mai păstrează și prerogative logice, schimbarea are o finalitate ineluctabilă (ca în idealism).

Introducând, în sânul materiei, virtuțile ideii și acordând contradicției o dublă potență (existențială și logică, în același timp), Marx trage concluzia că realitatea este esențial *revoluționară*. Revoluția este legea organică a lumii și a vieții.

Cum a ajuns Karl Marx la hibrida împerechere dintre virtuțile dialectice ale idealismului și viciile iraționale ale materialismului?

Prin intermediul lui Feuerbach.

Marx însuși îl socotește pe Feuerbach mediator între hegelianism și comunism. Ca orice doctrină vie, hegelianismul a avut mulți discipoli, care s-au divizat în două tabere: unii puneau accentul pe *sensul rvoluționar* al dialecticii (stânga hegeliană), alții afirmau regiunea incoruptibilă a ideilor și a ordinii stabilite (dreapta hegeliană). La un moment dat s-a pus problema: "are religia un caracter imutabil și absolut (cum credea dreapta) sau are o valoare relativă, dependentă de epocă și de popor (cum susținea stânga)?". Apar două cărți semnificative: *Vie de Jésus* a lui Strauss, în 1835, și *Critique de l'histoire de la révélation* a lui Bauer, în 1838. Strauss susține că evanghelia e un *simplu mit*, exprimând aspirațiile poporului evreu; deci, ca moment caracteristic în evoluția umanității, Christ are o valoare relativă la un timp dat și la un anumit popor. Bauer, trăgând concluzii din cartea lui Strauss, afirmă: creștinismul e un moment esențial al conștiinței universale, dezvoltată dialectic; momentul acesta este, însă, depășit, nu mai exprimă realul, devenind un obstacol în calea dezvoltării conștiinței umanității și, deci, trebuie înlăturat.

În 1841, apare *L'essence du Christianisme* a lui Feuerbach.

Valorificând anticipațiile teoretice ale lui Bauer și Strauss, Feuerbach își pune întrebarea: *"este evanghelia și*

Christ proiecția, în realitatea exterioară, a ideii absolute (cum susținea Hegel) *sau este proiecția ideologică a realului uman?"*

Și optează, ca și Bauer, pentru cea din urmă. Cu deosebirea: Bauer atacă *originea istorică* a creștinismului, pe când Feuerbach atacă chiar esența lui.

Deci, va zice: religia e proiecția iluzorie a omului, care interpretează fals realitatea; e o fantasmagorie teistă. Teiștii interpretează realitățile plecând de la un obiect transcendent: Dumnezeu. Feuerbach inversează: Dumnezeu trebuie interpretat, plecând de la *om*. În cosecință, Dumnezeu este produsul imaginației mitice a omului, iar nu mitul revelația lui Dumnezeu. Toate atributele divine sunt predicate umane; predicate ale speței umane nu ale individului. Iluzia teistă a transformat predicatul impersonal, al speței, în subiect personal, care e Dumnezeu. Religia e, astfel, un vampir care se hrănește din substanța umană.

Cu această concluzie (religia e mistificare idealistă, iluzie a conștiinței, eroare teistă), Feuerbach prepară postulatul maximului: *"existența produce conștiința; și nu invers"*.

Dar Feuerbach nu apucă să iasă din hegelianism, fiindcă se oprește la omul abstract; nu trece la omul concret, forță de producție. Idealismul hegelian apără creștinismul.

Creștinismul, însă, repudiază idealismul; deoarece el nu este o formă a idealismului. Adevărul dogmatic e un *dat pozitiv*, anterior metafizicii, deci și idealismului.

Teza filosofică a marxismului implică o teză istorică, formulată astfel: *formele istorice au la bază un conflict – lupta de clasă*. Adică, driada dialectică îmbracă formele luptei între clase: *exploatatori* (teza), *exploatați* (antiteza), *stat proletar* (sinteza). În locul conceptelor lui Hegel, Marx stabilește ca termeni ai contradicției *clasele*.

Situat în natură, omul are esența sa: forța de producție. Inițiativele față de natură duc la obișnuințe noi (care sunt acte reflexe); obișnuințele duc la noi moduri de a gândi; modurile de a gândi duc la noi forțe productive; și acestea, la rândul lor, duc la noi moduri de a produce. Modul de producție determină modul de viață socială, politică și intelectuală. Cu alte cuvinte, esența omului este *forța de producție* (*Produktionskräfte*); iar manifestarea sa o constituie *raporturile de producție* (*Produktionsverhältnisse*). Forța de producție constituie baza raporturilor de producție, iar raporturile de producție reprezintă *originea claselor sociale*. Cu un cuvânt, procesul economic generează clasa socială.

Clasa socială are psihologia ei particulară, care produce ideologia, religia, filosofia, conștiința morală etc. Raportate la economic, care este baza sau *structura*, acestea reprezintă *suprastructura*. Producția ideilor, a reprezentărilor e implicată în activitatea materială, ideile fiind *emanația directă* a comportărilor materiale. Prin urmare, ideile *clasei dominante* sunt și ele dominante, între *infrastructură* și *suprastructură* fiind relații cauzale. Când, însă, suprastructura nu mai corespunde modului de producție, cadrele sociale și ideologice artificiale plesnesc; se *prăbușesc*. Vine *revoluția*.

Pentru Karl Marx, element primordial al vieții sociale e clasa, nu individul; clasa reprezintă repartiția oamenilor după rolul jucat în producție, iar modul divers al repartiției caracterizează civilizațiile. În Antichitate vom găsi stăpâni și sclavi, în Roma veche patricieni și plebei, în Evul Mediu seniori și vasali, astăzi burghezi și proletari. Conflictul de clasă e inerent istoriei, fiecare clasă creându-și opusul. Suprastructura s-a schimbat prin determinarea conflictului de

clasă. Caracterul economiei influențează toate "sferele de viață" , creând ceea ce se cheamă *stilul* unei epoci. Astăzi, stilul de viață este expresia exploatatorilor și mijlocul de a exercita dominația. Clasa dominantă (burghezia) e conservatoare, pe când proletariatul este dinamic; de aici, misiunea revoluționară a celui din urmă. Burghezia oprimă prin intermediul statului, proletariatul este dator să înlăture statul.

În raport cu individul, clasa este anterioară lui, exterioară și transcendentă. În acest punct, Karl Marx se întâlnește cu un alt evreu, Durkheim, pentru care, de asemenea, societatea nu este o asociere de indivizi, ci realitate de sine stătătoare, subjugată unui riguros determinism social. Pentru Durkheim, faptele sociale sunt *lucruri*, fiindcă izvorul lor nu este individul, ci reprezentările colective. Afirmând că societatea este entitate ipostaziată, Durkheim concluzionează că și gândirea logică e impersonală; iar conceptul e lucru. Gândirea impersonală s-a relevat umanității sub forma gândirii colective. Conceptul nu este conceptul *meu*, ci al mai multor oameni; adică e rezultat al unei elaborări colective. Prin urmare, avea dreptate Hauriou – societatea (anterioară și transcendentă indivizilor) exercită un fel de inumană și nefecundă constrângere, deoarece suprimă resorturile subiective ale activității.

În teoria predominanței claselor, Marx se întâlnește cu un alt evreu: Lévy Bruhl care, de asemenea, susține că grupul gândește pentru individ. Sinteza reprezentărilor își află sursa în colectiv, care frământă din aluatul său spiritual conceptele. Acestea sunt forme închise, unice, inpenetrabile. Umanitatea realizează tipuri logice diferite, tipuri care sunt atât de ermetice, încât afirmă discontinuitatea în genul uman (*La mentalité primitive*).

Ipoteza predominării de grup implică *antipersonalismul*. Dacă societatea, clasa, grupa sunt realități primordiale, anterioare individului, atunci nu clasa, ci *persoana* este o abstracție a gândirii. Recunoașterea preponderenței genericului, înseamnă introducerea caracterului antipersonalist, inuman și nefecund în sociologie. Creat după imaginea clasei, omul de azi e un *mijloc* pentru omul viitorului. Deci, omul nu mai are o finalitate în sine, ca pentru Kant, ci e un instrument pentru realizarea viitorului, care e un scop.

Discutând caracterul antipersonalist al marxismului, Berdiaev conchide că, la bază, este o eroare (egalitatea: *speță = societate*), iar Marx nu face deosebirea între *individ* și *persoană*. Individul e atom anonim, fără viață interioară; aparține speței și e categorie cantitativă. Persoana e centru esențial, e înrădăcinată în lumea spirituală, e unitate de destin, iar destinul e conservarea centrului ei de existență. Le Lenne merge mai departe afirmând (în *Obstacle et valeur*) că persoana nu se formează în sânul procesului social, ci e o ruptură în continuitatea socială; e rezistență la determinare, deci durere. Renunțarea la durere înseamnă renunțarea la personalitate.

Teza istorică implică neapărat *teza economică*, formulată astfel: *clasele sunt produsul tehnicii producției: plusvaluta*.

Adică: omul, în esență, e putere de producție. Munca e sursă a proprietății și *măsură* a valorii. Valoarea reprezintă cantitatea de travaliu ce s-a cristalizat în ea.

Uneori, însă, se întâmplă ca munca și proprietatea (sau posesiunea și producătorul) să nu coincidă. Păcatul originar al istoriei este această necoincidență. Proprietatea e în funcție de

muncă: variază una, variază și cealaltă, între ele fiind aceeași legătură cauzală ca între infrastructură și *suprastructură*. Se întâmplă ca, între caracterul *social* al producției și caracterul *privat* al societății să fie o contradicție. E necontradictorie acea societate în care *producției colective* îi corespunde o *proprietate colectivă*.

În definirea *proprietății* e valabil raportul *om/natură*; în definirea plusvalutei e valabil raportul *om/om*. Necorespondența între proprietar și proprietate o creează plusvaluta, al cărei izvor e *supramunca neplătită*; căci azi lucrătorul nu mai este sclav, ci își *vinde* lucrul ca pe o marfă. Marx concluzionează cu următorul raționament serial: munca în colectiv duce la *proprietatea privată*; proprietatea privată duce la *acumularea de capital*; acumularea de capital duce la *concentrarea mijloacelor de producție*; concentrarea mijloacelor de producție duce la *proletarizarea generală*; iar proletarizarea generală duce la crearea negației: *proletariatul*. Exploatarea raportului "om/natură" antrenează *comunismul*; exploatarea raportului *"om/om"* antrenează formarea *burgheziei*.

În era capitalistă, spune Marx, încă din secolul XVI, schimbul îmbracă două forme:

a) ciclul *marfă-argint-marfă*; adică, înlocuirea unei mărfi (considerată ca valoare de utilizare) cu alta; și

b) ciclul *argint-marfă-argint*; adică, înmulțirea banilor (considerați ca valoare de câștig repetat).

Banii, astfel întrebuințați, devin *capital*. Capitalistul *cumpără* forța de lucru și preia plusvaluta; așa încât lucrătorul este victima unui furt obiectiv. Plusvaluta e producția valorii prelungită dincolo de un anume prag.

În doctrina plusvalorii, Karl Marx se întâlnește cu evreul olandez Ricardo, teoreticianul liberalismului manchesterian; după cum, în teoria anteriorității clasei, s-a întâlnit cu doi evrei francezi, Durkheim și Lévy-Bruhl.

David Ricardo, cunoscut prin *teoria rentei*, pornește de la *disocierea* între *valoarea de utilizare* și *valoarea de schimb*. Munca – zice el – e *izvorul* valorii, iar cantitatea muncii este *măsură* a valorii mărfii. Deci, capitalul e muncă acumulată. Ca să ajungă la teoria rentei, Ricardo se întreabă dacă nu cumva valoarea mai cuprinde și un alt element; adică, dacă nu cumva renta nu influențează asupra valorii produselor. Munca fiind travaliu, partea de venit funciar, corespunzătoare rentei, nu poate să aibă sursa în muncă, ci trebuie să fie o *excepție* de la teoria generală. Aici e originea plusvalutei lui Karl Marx.

Ce e renta? – porția din produsul pământului, plătită proprietarului pentru a-ți da dreptul să exploatezi posibilitățile de fertilitate ale solului.

Cum apare renta? – când populația crește, nevoia de a se hrăni constrânge oamenii să defrișeze pământuri de calitate inferioară. Renta rezultă din pământuri de calitate inferioară. Renta rezultă din *cantitatea limitată* a solurilor fertile. Grâul nu se scumpește fiindcă se plătește o rentă, ci fiindcă este scump se plătește o rentă. Creșterea rentei folosește proprietarului care acumulează. Și de aici, o altă teorie: *salariul*.

Salariul firesc al travaliului depinde de salariul de subzistență și de nevoile de întreținere ale lucrătorului. Majorarea salariului duce la sporirea populației; sporirea populației conduce la înmulțirea mâinii de lucru; sporirea mâinii de lucru mărește oferta; iar o ofertă mare de mână de lucru antrenează reducerea salariului. Deci, valoarea produselor se divide în două: *salariu* și *profit*. Crește unul *nominal*, scade celălalt *real*. Ridicarea salariului nu implică majorarea prețului produsului dacă nu crește cantitatea de

muncă. Profitul depinde de mărimea salariului, care depinde de prețul obiectelor de primă necesitate, care, la rândul său, depinde de prețul alimentelor (și aici influențează *renta*). Așadar, creșterea nominală dar scăderea reală a salariului, scăderea nominală și reală a profitului, creșterea nominală și reală a rentei – iată schema tendințelor repartiției după Ricardo.

În această teorie a salariului, Ricardo se întâlnește cu alt evreu, Lassalle, care, formulând *legea de aramă* a salariului, evaluează *salariul minim* al lui Ricardo.

Capitalul lui Karl Marx se prezintă ca o carte de economie, dar e o concepție a lumii, a destinului omului. E, pentru comuniști, ceea ce este *Summa theologica* a lui Toma de Aquino pentru creștini. O adevărată dramaturgie economică ne apare sub straiele unei subtile dialectici scolastice, al cărei scop suprem constă în a ne convinge să venerăm nelimitat proletariatul, zeul terestru menit să înlocuiască Dumnezeul ceresc.

Eroarea fundamentală a marxismului este încercarea sa de a da caracter de necesitate logică, împinsă până la *fatalism*, unor fapte care nu se leagă cauzal. Utilizând ipoteza generală a materialismului *filosofic* francez, marxismul afirmă o ipoteză mai puțin generală (a materialismului *istoric*), pe care pretinde să o fundamenteze pe câteva fapte particulare. De la particular urcă la general (pe care îl postulează) și de aici coboară, prin riguroase deducții, iar la particular. Se poate, însă, scrie tot așa de bine și o istorie spiritualistă. Auguste Comte, Dilthey, Burkhardt nu susțin concepția intelectualistă, pretinzând că resortul evenimentelor e ideea? Iar Heinrich von Treitschke nu afirmă că istoria, în cursul ondulatoriu al

perioadelor sale, este materializarea ideilor elitelor conducătoare?

Pe drept cuvânt, Charles Maurras exclude legătura cauzală dintre crizele economice și cele politice. Exploziile revoluționare de la 1789, din Franța, sunt rezultatul filosofiei enciclopediștilor, prin influența exercitată asupra guvernului și a poporului; ideea a creat un anumit climat inflamabil. Maurras citează o serie întreagă de fenomene istorice, în care cauza creatoare e spiritul, iar nu producția economică: preoții, întărind puterea ascetică pentru cucerirea paradisului, au creat puternice organizații economice, dăinuitoare în veacuri; persecutați pentru credința lor, acei *"quakers"* au plecat spre America să întemeieze o societate civilă conform doctrinei lor religioase (un fapt de ordin religios provoacă un eveniment politic și economic: Statele Unite ale Americii); concepțiile religioase au făcut din chinezi și din japonezi unități ermetice, refractare oricăror influențe ale civilizației; protestantismul, sub forma lui calvinistă, e factor important în dezvoltarea capitalismului. În al doilea rând: condiția istorică a modului de producție capitalist nu o dă tehnologia, ci situația juridică a persoanelor. Agricultorul roman, în epoca în care chiar el își muncea pământul, avea și sclavi; sclavajul a dat extensiune agriculturii; procedeul tehnic nu numai că nu fundează regimul juridic, ci tocmai dimpotrivă, regimul juridic dezvoltă procedeele tehnice.

Observațiile lui Maurras asupra marxismului sunt întărite și de obiecțiile lui Andler care, examinând *infrastructura* socială, trage concluzia că economicul depinde de viața spirituală a omului. Nu există economic fără omul integral, fără participarea tuturor forțelor lui. Marxismul, însă,

mutilează omul și ajunge la încheierea că economicul este cauza a toate.

Viziunea omului mutilat l-a făcut să uite că marea industrie se dezvoltă sub influența mașinii cu aburi, iar invenția mașinii cu aburi e legată de dezvoltarea științei, care, la rândul ei e determinată de dispozițiile intelectuale ale omului. Observând aceste lucruri, Marx – notează Andler – ar fi înlăturat contradicția de bază. Fiindcă: afirmând că economicul *înseamnă* producție și *modifică* producția, că producția înseamnă tehnică și modifică tehnica, iar tehnica înseamnă cunoștință, idee, spirit – se ajunge la concluzia că motorul istoriei este spiritul. Marxismul așază o premisă fundamentală și o doboară extrăgând concluziile.

Remarca lui Andler e întărită de observațiile lui Berdiaev care, examinând vocația mesianică a marxismului, ajunge la concluzia că Marx se ocupă de *ideea* de proletariat. *Ideea* proletariatului este *mitul* capital al marxismului. Acest mit este incompatibil cu ipoteza fundamentală – materialismul, *șoc orb* de atomi.

Contradicția internă în marxism e generată de faptul că doctrina e fundamentată pe câteva date concrete, neverificate de istorie. Bunăoară: ordinea serială a formelor economice e dezmințită de istorie; Egiptul, Grecia, China, Roma antică, au epoci de *acord* între capital și muncă, precum și epoci de dezacord. Concepția perioadelor organice critice, pozitive și negative, de integrare și dezintegrare – împrumutate de la Saint-Simon, Aug. Comte și Spencer – nu se verifică. Fenomenele sunt interdependente, nu izolate. Istoria nu confirmă nici măcar clasa socială. Au fost epoci în care clasele sociale au trăit în cel mai deplin consens. Iar cât privește concentrarea capitalurilor și proletarizarea – adaugă Ramsay MacDonald – nu-i exact că bogații devin prea bogați, în timp ce săracii devin prea săraci; în comparație cu alte vremuri, salariile au crescut nu s-au diminuat, încât istoria nu verifică nici acest fapt.

Prin urmare, vocația mesianică a proletariatului e un vestigiu al misticei iudaice. Proletariatul e dinamic din pricina *ideii* de clasă propagată de marxiști, iar nu din cauze economice. Mesianismul e un element *mitologic*, nu logic-coerent marxismului.

Renouvier, Stammler și neokantienii combat *fatalismul* progresului revoluționar. Marx execută atâtea salturi logice, încât afirmă că, din regnul necesității, umanitatea se instalează în domeniul libertății. Cauzalitatea și necesarul sunt valabile numai când e vorba de burghezie; pentru colectivismul comunist există numai contingență și libertate. Această contradicție se trage tot din echivocul conceptului de bază care vrea să împace particularul istoric (luat convențional) cu generalul logic (luat necesar). Cu oricâte eforturi dialectice, marxismul nu se poate salva de la dualitatea general-particular, idee-fapt, necesar-contingent.

Marx face, de asemenea, confuzie între *condiții* și *determinante*. În Revoluția franceză, faptele economice au fost condițiile materiale ale procesului politic, pe când determinantele au fost ideile elaborate de enciclopediști.

Raportul cauzal e anulat nu numai între ciclurile istorice, dar chiar înăuntrul aceluiași ciclu economic. Legătura cauzală între muncă și proprietate, proprietate și producție, nu e cu necesitate valabilă. Labriola subliniază inadvertența din chiar *Capitalul* lui Marx:

1. afirmă că supramunca e inevitabilă în orice organizare socială; omul fiind esența productivă, intervine

legea cererii și ofertei, care *generează supramunca* (*Capitalul*, III, 418);

2. supramunca este sursa plusvalorii, iar plusvaloarea este *originea capitalismului* (*Capitalul* 65).

De unde rezultă că forma capitalistă este inerentă *oricărei* societăți. Și astfel, Marx contrazice iarăși ipoteza generală a sistemului său.

Fixând originea proprietății, se contrazice din nou. Afirmă:

1. izvorul proprietății e munca;
2. izvorul proprietății e plusvaloarea.

De unde rezultă că izvorul proprietății e *nemunca*, dezvoltându-se ipoteza lui Proudhon că proprietatea e furt.

Dacă este general valabil că:

a) orice om e forță de producție și orice societate e raport de producție;

b) orice forță intră în raporturi și orice forță este de producție,

atunci care din două:

a) sau că nu toți oamenii sunt forță de producție;

b) sau că nu toate raporturile sunt forță de producție.

Ceea ce iarăși contrazice conceptul de bază. Fiindcă Marx înclină să afirme:

1. o premiză universal valabilă: toți oamenii sunt forță de producție;
2. o premiză particular valabilă: unii oameni nu sunt forță de producție.

sau:

1. universală: toate raporturile dintre oameni sunt de producție;
2. particulară: unele raporturi dintre oameni nu sunt de producție.

Deci, premiza e universală dacă e fondată pe raportul *"om-natură"* și e particulară dacă e fondată pe raportul *"om-om"*. Astfel, silogismele marxiste sunt totdeauna cu patru termeni – ceea ce în logică se cheamă sofism.

Dar marxismul este și absurd. În *Logique des jugements de valeur*, Goblot remarcă:

a) plusvaloarea e *originea capitalului*;

b) plusvaloarea este *rezultatul exploatării*, deci al *circulației capitalului*.

Întrebare: cum vine această bogăție *fără producție*, numai prin faptul simplu al circulației; ce este această generație spontanee creată *ex nihilo*?

Marx utilizează iarăși patru termeni în silogismul său. Fiindcă valoarea e considerată când capital, când muncă. Or, ea *măsoară* bogăția, n-o creează; iar bogăția trebuie să fie rezultatul unei producții sau a unui serviciu. Chiar speculatorul muncește; posedă arta de a *prevedea* scăderea sau urcarea prețurilor mărfurilor și arta de a stabili momentul potrivit unei vânzări mai bune.

Simklovitch, Gaston Richard și Georges Valois îl acuză pe Marx de materialism *a priori*, nu realist. Bunăoară, *economicul* – a toate generatorul – este o dată general (realitate obiectivă dincolo de indivizi) și altă dată particular (o activitate a omului, o muncă a lui, raporturi cu ceilalți oameni). În primul caz, economicul transformă; în al doilea caz, *se* transformă. *Capitalul* este o dată lucru real (realitate obiectivă dincolo de indivizi), altă dată o relație între oameni, în procesul producției; în primul caz, capitalul transformă, în cel de al doilea caz *se* transformă.

Chiar teoria valorii – care pare de o formulare rigid matematică – se bazează pe o contradicție. Goblot demonstrează:

Marx stabilește un prim principiu: *substanța valorii e munca*. Astfel:

a) pentru speculator, *calitățile* produsului, întrebuințat ca marfă, sunt lăsate deoparte; nu rămâne decât *cantitatea*;

b) calitățile fiind eliminate, *singura calitate comună* tuturor produselor este: de a fi costat muncă.

Marx stabilește un al doilea principiu: *cantitatea muncii e determinată de durată*.

Or, toate lucrurile obținute cu același consum de timp, nu au aceeași valoare; deci se elimină *calitatea*.

Susținând principiile conform cărora: *substanța* valorii e munca, iar *măsura* valorii e durata, Marx nu ține seamă de *perfecțiunea* lucrului. Valoarea mai crește în raport cu: a) valoarea materiei prime, fiindcă valoarea muncii nu este singurul factor al valorii produsului; b) valoarea muncii nu exprimă numai o cantitate de efort; trebuie să se țină seamă și de raritatea lucrătorului.

Așa încât, valoarea mai atârnă și de raritatea sau abundența a doi factori: materia necesară producției și lucrătorul care o fasonează.

Economicul nu este descoperirea lui Marx, după cum inconștientul nu e descoperirea lui Freud, nici intuiția descoperirea lui Bergson. Fundamentul metafizic al doctrinei sale, *dialectica*, o împrumută de la Hegel și Feuerbach; iar ca să răstoarne idealismul hegelian, se folosește de sugestia filosofiei franceze și de enciclopediști. *Teza materialismului* – divizibilă în două idei: a) faptele economice determină faptele sociale; b) dintre faptele economice preponderență au

mijloacele de producție, utilajul folosit – o împrumută de la fiziocrați, nefiind străină nici lui Smith, Malthus, Mably, Morelly, Owen, Godwin, cu deosebirea că aceștia rămân idealiști. Teoria *luptei de clasă* o împrumută de la Mercier și Turgot. Teoria *plusvalorii* este o combinație a teoriei rentei, a lui Ricardo (care, la rândul său, trage concluzii din teoria salariului a lui Adam Smith) și legea de aramă a lui Lassalle, care nu face altceva decât să formuleze altfel salariul minim al lui Ricardo. *Proletarizarea crescândă* și *concentrarea capitalului* sunt idei comune tuturor scriitorilor socialiști. Ideea că, înăuntrul faptului economic, *tehnica producției* este forma primordială, o împrumută de la economistul englez Jones, întâiul care pune problema raportului de dependență cauzală între infrastructură și suprastructură, afirmând că transformarea forțelor productive materiale duce la schimbarea raportului economic, iar schimbarea raporturilor economice antrenează modificări structurale în situația politică și juridică.

Ceea ce, însă, aduce nou e reminiscența iudaică a vocației mesianice și viziunea catastrofică a istoriei, care se desfășoară în ritm revoluționar. Finalul va fi, în mod fatal, ineluctabil, înfăptuirea statului comunist.

Comunismul este antinomia creștinismului. După cum marxismul este opusul idealismului. Tema filosofilor creștini (Berdiaev și Maritain) se sprijină pe separația netă între *creștinism* și *idealism*. Idealismul este opusul materialismului, nu al creștinismului. Creștinismul înseamnă *realism*, iar nu idealism. Pentru idealiști singura realitate e ideea, iar materia este o exteriorizare, o degradare a ideii; idealismul absoarbe materia în spirit (Hegel) și se opune materialismului care absoarbe spiritul în materie (Marx). Creștinismul salvează

deopotrivă spiritul și materia, ierarhizându-le într-o relație armonică, pe criteriul supraordonării spiritului.

În atacurile împotriva religiei, marxismul nu numai că identifică între creștinism și idealism, dar și între *creștinism* și *burghezie*; prin urmare, crede că orice obiecție contra burgheziei este valabilă și pentru creștinism. Raționamentele marxismului sunt:

1. omul intră în relații de producție cu alți oameni;
2. rețeaua de raporturi economice generează un grup;
3. complexul relațiilor dinăuntrul grupului alcătuiește baza societății;
4. baza societății produce suprastructura, deci și religia, care nu-i este esențială.

În concluzie, religia nu e o realitate autonomă, ci o *proiecție*, o reflectare, fantastică, a condițiilor economice la un moment dat, într-o anumită societate. Procesul material se irizează, se sublimează, dând vaporozitățile religioase din creierul uman. Aroma religiei este în capul omului ca pânzele alcoolului în pahar: aburește și amețește; de aici, vestita formulă a lui Marx: "religia este opiumul poporului"; iar Lenin: "e țuica spirituală în care exploatatorii îneacă și îmbată proletarii". Religia e starea de conștiință a unei lumi absurde, boarea spirituală a unei lumi vicioase, dezordonate, împotriva căreia luptă comunismul. Dând speranța recompensei în cer, ține în mizerie și resemnare poporul. E mijlocul prin care poporul este oprimat. Împilează ca și burghezia. Că doar burghezia – accentuează Lenin – a țesut haina religioasă pentru a îndepărta atenția proletaritului de la problemele economice și politice, singurele fundamentale.

Teza filosofilor creștini este următoarea: *religia nu e o formă a opresiunii* (ca burghezia), după cum *nu e o formă* a *idealismului*; deci nu poate fi criticată la fel. Religia nu e

mistificare burgheză și nu e o eroare idealistă. Burghezia înseamnă materialism și capitalism, pe când creștinismul nu face din munca productivă, *materială*, activitatea principală a omului; dimpotrivă, *spiritul e activiatatea supremă*, producția materială contând numai în măsura în care ne împlinim ca spirit: *"emitte spiritum tuum et creabuntur et renovabis faciem terrae"*. Creștinismul apără spiritul. Proprietatea nu e fundamentală, ca în burghezie, ci un *derivat*: *nolite thesaurisare vobis thesauros in terra, ubi acrugo et tinea demolitur et ubi fures effodiunt et furentur"* (*Mat*. VI, 19-20). Pentru Toma de Aquino, proprietatea e consecința naturii umane, viciată prin păcatul originar; nu e deținută ca ideal, ci din realism; e condiție de existență, dar o existență pentru împlinirea spirituală, nu economică. Așa deci, creștinismul nu e contra capitalismului, ci contra *exceselor* lui, întrucât violează ordinea și armonia, creștinismul fiind armonic și ordonat (Pius XI, *Enciclica quadragessimo anno*, 1932). Doctrina creștină vorbește de nevoile vieții omenești; proprietatea e numai *dreptul de a uza* de lucruri (*quantum ad potestatem utendi ipsis*). Pentru creștinism, efectul trebuie să urmeze cauzei, munca pe muncitor; obiectul care poartă sigiliul muncii lui trebuie să-i aparțină (Leon XIII, *Enciclica Rerum novarum*). În comunism, omul, producător de bunuri materiale, pieritoare și exterioare, ajunge la *faraonismul tehnic*, cunoscut astăzi în Rusia sovietică; pe când în creștinism, omul, producător de bunuri spirituale, nepieritoare și interioare, ajunge la *gigantismul moral*, cunoscut în Evul Mediu. În creștinism, important e *omul*; în comunism, importantă e *clasa*. Esențială creștinismului este unitatea și armonia, iar nu grupul; deci, în locul clasei va fi *familia* și *patria*, pe când în comunism va fi *sovietul* și *Internaționala*.

Pe de altă parte, comunismul consideră omul ca simplă existență a forței de muncă; obiect și lucru, iar munca o manifestarea exterioară a forței sale; omul e o marfă; Marx are fetișismul mărfii. Prin urmare, omul e dator să se uite numai la rădăcinile forței sale de producție, fiindcă, dacă privește în cer, nu vede pe Dumnezeu, ci reflectarea propriei sale persoane. Pe bună dreptate, spune Daniel Rops, că Marx introduce în istorie judecata luciferică a abisului: sparge unitatea umană, divide societatea umană; marxismul e *optimism satanic*: așteaptă eliberarea omului de la forțele economice. Comunismul are viziunea omului mutilat; deci, în paradisul visat vor pătrunde *fantome*, imagini carnale și tranzitorii ale realităților eterne. Creștinismul nu e *din* lume, ci *în* lume; el are viziunea persoanei, nu a societății. Marxismul e antipersonalist: înlocuiește antropomorfismul, prin *socio-centrism;* adică omul nu mai e după imaginea lui Dumnezeu, ci după imaginea societății. Comunismul – adaugă Berdiaev – e o *idolatrie socială*. Prin urmare, introduce elemente demonice: falși idoli. Proletarul nu mai este un simplu lucrător, ci un lucrător alterat de *ideea* proletariatului. De aici mesianismul proletariatului. Întrucât mesianismul rezidă în *idee*, Berdiaev califică marxismul drept un *idealism deteriorat*.

Cu astfel de explicații doctrinare, marxismul nu se poate stabili decât într-o lume fără Dumnezeu, el vrând omul făcut după chipul și asemănarea societății. Probă Rusia, unde luptele împotriva Divinității au luat un caracter oficial, din necesitatea de a distruge, în om, asemănarea cu Dumnezeu. Cum, pentru creștini, totul se trage de la Dumnezeu și se reduce la El, pentru comuniști totul se trage de la clasă și se reduce la ea.

În tentativa degradării religiei, se întâlnește Karl Marx cu alți doi evrei: Salomon Reinach și Emil Durkheim.

Studiind etapele istoriei, Reinach ajunge la încheierea că inteligența umană se emancipează treptat și alte valori, decât cele religioase, trec pe primul plan. Istoria omenirii este, în fond, *istoria laicizării progresive*. Procesul laicizării progresive se găsește în plină desfășurare și departe încă de împlinirea lui totală.

De asemenea, Durkheim, pornind de la premiza societății ca realitate primordială, trage concluzia că reprezentarea *ipostaziată* – adică devenită transcendentă – creează religia, iar religia îl creează pe Dumnezeu.

Opoziția între comunism și creștinism se întemeiază pe direcția orientării: unul e orientat către interior, altul spre exterior; unul e *proiectiv* (comunismul), celălalt e *introectiv* (creștinismul). Creștinismul vede opresiunea în interior: *păcatul* și propune omului să vadă păcatul în el însuși; comunismul propune să-l vadă la alții. Rougemont observă că, atât în comunism cât și în creștinism, e vorba de o transformare; cu diferența că Iisus vrea să transforme *omul* (personalism creștin), iar Marx vrea să transforme *lumea* (socio-centrism). Comunismul prepară un paradis terestru, creștinismul propune un paradis ceresc. Poli opuși ai tendințelor umane, și unul și celălalt caută un *dincolo*, un transcendent; râvnesc deopotrivă starea ultimă, viitoare și totală, la care se ajunge fie prin tribulația prin etern (creștinismul), fie prin peregrinarea prin temporal (comunismul). Mistica marxistă e de ordin *magic*, pe când cea creștină e de ordin *teologal*; unul crede că *răul* produce binele, celălalt crede că *perfectul* produce binele. Păcatul originar, transmutat în istorie, devine exploatare și luptă de clasă. Iar clasa, pentru Marx nu e o judecată de existență, ci o *judecată*

de valoare. Între burghezie (care este o judecată de existență) și proletariat (care este o judecată de valoare) e aceeași diferență ca de la rău la bine. Nefiind un fapt empiric, ci o valoare, proletariatul e purtător de vocație mesianică. Predomină, în marxism, reminiscențele iudaice. Chiar ideea de prăpăd universal (Zusammenbruch) al societății capitaliste, nu e altceva decât judecata din urmă.

Prin această dominantă moisidică, introdusă în cultura europeană, Marx combină elementele celei mai puternice dramaturgii. Peste țări și mări, în întreaga lume, colindă propovăduitorii. În nebuloasa poporațiilor ruse, se dictează de la înălțimi pontificale; în bezna chinezească roiesc confesorii; în Spania s-au bătut cruciații; în Franța subminează "frontiștii" evangheliei noi.

Puterea tenebrelor începe , însă, să fie risipită. Omenirea așteaptă zorii biruinței luminii. Căci nu poate exista viață fără spirit, după cum nu există apă fără izvor. Niciodată, însă, nu trebuie să confundăm transparențele apei cu pământul în care sălășluiește izvorul.

5. CRITERIUL RELATIVULUI: EINSTEIN

DECĂDEREA DOGMEI COSMOLOGICE

ordinea misterelor; noțiunile de forță și de masă; gravitația einsteiniană și experimentele premergătoare; contradicții înăuntrul teoriei relativității; echivalentul "forță fizică-funcție matematică"; figurația algebrică a realului fizic: Riemann și Lobacevski; logicizarea matematicii: Pasch; spațiul sferic și legea curburii; cercul vicios einsteinian.

În universul real există corpuri și forțe. Există unele lângă altele, se influențează unele pe altele, se nasc unele, pier altele. Totul: o imensă îngrămădire de corpuri și forțe. Științele naturii, după silințele ordonat metodice, arată categoric că totul nu-i decât mișcare și materie; universul, conglomerat de corpuri și forțe, e conglomerat de materie și mișcare. O simțim sau nu, mișcarea se arată ca inerentă materiei aflată în permanentă mișcare. Fie că materia nu e decât forța condensată, fie că mișcarea nu e decât materie dezlănțuită, un lucru știm sigur: universul pare o inundație de puteri fizico-chimice, interferate și combinate, hotărând de compoziția și decompoziția a tot; ele umplu spațiul de o inperceptibilă pocnire, aci rupându-și încheieturile cuplate, aci îmbucându-și ciclul valențelor noi. Din vecinătățile lor aparent dușmănite, rezultă când magnetism și căldură, când electricitate și emanații radioactive.

Pretutindeni – dar pretutindeni – iscusința nu poate trece dincolo de complexul joc al efulgurațiilor care îmbracă empiria în haina vie a frumuseții ritmului ascuns.

Undeva, bunăoară, în fund de univers, în vatră fierbinte, arde o nebuloasă. De compoziție gazoasă sau altfel, nebuloasa pare un corp omogen instabil, iregular, zguduindu-și rechilibrele interioare. De la spiral până la giratoriu, aglomerările-i materiale îmbracă diferite forme, adică noi condensări de materie. Formele se sfarmă și se comprimă, constituind treptele succesiv străbătute de către materialul cosmic primitiv, până la ivirea în tenebrele hăului a întâielor priviri incandescente: astrele. Se rotesc pe orbita lor circulară sau eliptică, urmând imutabile legi și precise principii; respectă depărtările cu un sever protocol al distanțelor exacte, măsurabile și calculabile. Dar, în același timp, tind una către alta și laolaltă către un punct din același plan de necontenită rotație: regiunea lactee; apoi siderațiile tind unele către altele: sistemul galactic și laolaltă – adică giganticul număr de siderații – tind către un punct unic și neîntins: punctul ideal, situat undeva în cuprinsul fără de margini al marelui cosmos; în acest punct unic, neîntins și ideal, se contopesc și se confundă toate năzuințele cerești. Dar mintea noastră, care nu poate sesiza realitatea acestui punct în care planetele marelui cosmos se îneacă, născocește un principiu: gravitația universală.

Ce este ea? Ceva ce nici știința nu știe, nici filosofia nu știe, nici nimeni nu știe. În schimb, ține rânduite și coordonate, în statornicite raporturi de poziție și de mișcare, marile ansambluri de minuni mari din marele miracol. Și câte un ansamblu de fenomene alcătuiește un corp: el însuși pur mănunchi de forțe tinzând către un punct, unic și neîntins, situat undeva în interiorul cosmosului mic. Iată: bobul infim și abia perceptibil: atomul. Înăuntru, un proton pozitiv, împrejmuit de electroni negativi, învârtindu-se pe orbite circulare sau eliptice, iar orbitele, la rândul lor, învârtindu-se pe diametre mobile. Ba, unii învățați, de seriozitatea lui Rutherford și Bohr, ne asigură că și nucleul din centrul atomului rezidă în diferite componente, de vreme ce manifestă puterea de a ține legați atâția electroni negativi; și la un volum infinitezimal, iuțeala incredibilă presupune o masă neînchipuit de densă. În sânul infimului bob, electronii saltă din orbită în orbită, fug și coboară, într-o egală unitate de energie și egală unitate de timp. Centurile protonului sunt părăsite necontenit, dar un *quantum* de acțiune *h* reglează permanent abandonul electronilor. Din această ordonată perturbare, rezultă toate câte sunt pe lume, de la lumină și culoare până la radioactivitate. La rădăcina fiecărui lucru, știința ostenind necurmat, a dat doar de această misterioasă formulă: qp – pq = ih : 2π (în care *h* e atom de acțiune, 2π = un factor numeric, *i* un $\sqrt{-1}$ iar *p* și *q* coordonate și cantități de mișcare). Și cu această încâlcită și misterioasă formulă se urzește rețeaua spectacolelor lumii până sus în pisc, pe scara marelui cosmos.

Investigațiile științei au dus la încheierea că atât puterile din marele miracol (cosmosul) cât și forțele din micul miracol (atomul) sunt puse în mișcare de un *demon*: gravitația.

Gravitația, însă, e o *forță*.

Noțiunea de forță se leagă, însă, de noțiunea de *masă*.

Ce este masa unui corp?

Pentru Newton:

coeficientul de rezistență la mișcare; sau, prescurtat, *coeficientul de inerție*.

Pentru Maupertius:

impulsia divizată prin viteză – definind masa nu ca inerție, ci ca o capacitate a cantității de mișcare.

Pentru Ch. Ed. Guillaume:

capacitatea energetică a lucrului.

Așadar, noțiunea de masă nu pare obligatoriu legată de noțiunea de cantitate a materiei.

Definiția o prezintă fie ca pe un raport între *forță* și *accelerație*, fie ca pe o capacitate de impulsie, fie ca pe un coeficient al legii atracției universale. Experiențele – mai ales cele ale corpusculelor catodice din tuburile lui Crookes și cele ale anumitor emisiuni ale radiumului – au dus la concluzia că raportul între forță și accelerație, ca și coeficientul de impulsie, variază cu viteza corpusculelor. J. J. Thomson merge până acolo încât să probeze cum, în cazul când electrizăm un corp, îi comunicăm un supliment de inerție, astfel că, la o anumită cantitate de electricitate, corespunde o anumită cantitate de masă. Radiația exercită o presiune de recul asupra *corpului* care o emite și o presiune asupra corpului care o absoarbe – ca la proiectile. Această acțiune se cheamă presiunea de iradiație sau presiunea lui Maxwell-Bartoli – demonstrată de Maxwell ca o consecință a teoriei electromagnetice a luminii, apoi de Bartoli plecând de la termodinamică.

Pornind de la ecuațiile lui Maxwell asupra presiunii radiației, Einstein a demonstrat că:

energia totală E a unui corp, animat de o viteză v, este egală cu: produsul masei inițiale M_0 prin pătratul vitezei luminii în vid c^2 divizat de factorul lui Lorentz L; ceea ce echivalează cu produsul masei de inerție prin pătratul vitezei luminii:

$$E = \frac{M_0}{L}\left(c^2\right)$$

Deci, masa încetează de a mai fi o constantă, un atribut caracteristic al materiei, ca la Newton – totul fiind forță, compuse și derivate ale ei, alterări și intensificări ale ei. De aici și formula nouă dată de către Einstein forței gravitației.

Pentru Newton ecuația gravitației reieșea din cântărirea în formulă, prin operații matematice, a noțiunilor de masă și distanță:

$$f = m \times m' \times 1/d^2 \times k$$

(în care m și m' sunt masele, d^2 distanța la pătrat și k o constantă). Într-o astfel de formulă, gravitația e o forță *centrală*; dar, în raport cu masele, e ceva cu totul exterior. Pe drept cuvânt s-a obiectat că apare ca un demon care agită de sus în jos corpurile, un demon misterios și invizibil, taină activă și internă.

În schimb, pentru Einstein, gravitația înseamnă manifestarea caracterului non-euclidian al universului. Într-un astfel de univers, măsurile de lungime și de timp nu au valoare absolută, fiindcă o mișcare relativă le alterează. Linia dreaptă e inexistentă, deoarece masa variază cu viteza. Posibilitatea de a găsi axe de referință privilegiate nu aflăm; nu numai că se deplasează toate, dar oscilează și pendulează. Într-un câmp de gravitație, viteza variază neîncetat și acțiunile diverselor câmpuri se combină; rezultă, deci, că măsurile orologiilor sunt modificate. Universul lui Einstein prezintă anomalii, are regiuni non-euclidiene. Există aici mase risipite, determinând un câmp de gravitație a cărei intensitate descrește în toate direcțiile până la a deveni insensibilă. Știm că un astfel de câmp echivalează cu o accelerație imprimată tuturor obiectelor care îl traversează. Consecința: *des-euclidizarea* geometriei. Geometria euclidiană și mecanica lui Newton și Galilei rămân valabile în regiunile depărtate de orice masă. Domeniul lor se confundă cu acela al vidului absolut, cu zero

absolut în temperatură. Termenii: "regiune euclidiană" și "regiune galileiană" echivalează; după cum termenii: "geometrie non-euclidiană" și "regiune einsteiniană" iar echivalează – pentru Einstein geometria fiind funcția gravitației.

Deci:

Universul, în ansamblul său, e un spațiu euclidian și galileian, semănat cu concentrări de mase în jurul cărora se întinde câte un câmp de gravitație – adică o regiune einsteiniană.

Sau, altfel zis: spațiul geometric tridimensional, omogen și izotrop, conține regiuni de spațiu fizic cu patru dimensiuni, eterogen și anizotropic.

Consecința imediată a acestei viziuni:

drumul cel mai scurt între două puncte nu este linia dreaptă; radiația, propagată de la un atom la altul, merge în traiectorie directă numai dacă regiunea e galileiană, dar dacă întâlnește un câmp de gravitație, va fi deviată, adică va urma o traiectorie curbă.

Așadar, în afara datelor geometriei pure, traiectoria din univers a unui punct material e o linie *geodezică* a spațiului-timp. Cu alte cuvinte, variațiile unui punct din univers se fac în virtutea principiului celei mai mici acțiuni, principiu care e un exemplu al relativității cunoștințelor umane.

În această teorie, Einstein pleacă de la o certitudine: legile naturii nu depind de măsurile noastre. Datul prim pe care se reazemă este: constanța vitezei luminii în vid, în toate direcțiile; se comportă, deci, ca o cantitate la care nu poți adăuga nimic și din care nu poți retrage nimic. Toate măsurile – timp și spațiu – sunt alterabile.

Dovadă: experiența lui Fitzgerald. Când Fresnel a perfectat teoria ondulațiilor, s-a admis că lumina e transmisă,

de la un corp la altul, prin ondulațiile unui mediu imobil: *eterul*. După ipoteza lui Clémence Royer, eterul este element prim al materiei, perfect elastic, că de ar fi să fie un singur atom, ar tinde să ocupe tot spațiul. Atomii săi, comprimându-se, iau formă poliedrică. Universul e plin, sub presiune medie constantă, cu variații de presiune locale și temporare, găsite la originea oricărei mișcări și, mai ales, la originea fenomenelor electrice. Forțele au natură vibratorie, adică, sunt înlocuite cu noțiunea de pulsație succesivă; liniile nu sunt nici curbe, nici drepte, ci sparte; nu au nici accelerație constantă, nici mișcare uniformă. Gravitația se explică prin căldura radiată de corpuri, încălzind și dilatând eterul ambiant, diminuând presiunea și rezistența.

Balfour și Alfred Lartigue – cu unele deosebiri de argumentație și, uneori, de concepție – susțin existența eterului ca fapt incontestabil. Deci, dacă eterul e factor intermediar, e de știut: cum influențează mișcarea mediului transparent asupra propagării luminii? sau – ceea ce înseamnă același lucru, fiindcă mișcările sunt relative – care este influența *mișcării* unui focar luminos asupra propagării luminii pe care o emite?

Iată cazurile ce par posibile:

1. Michelson și Morley:

sau radiația e *absolut legată* de mediul ponderabil ce parcurge – și atunci: dat fiind *v* (viteza luminii în acest mediu în repaus), *u* (viteza relativă a mediului și a focarului luminos), *V* (rezultanta, adică viteza în mediul în mișcare), trebuie să avem:

$$V = v + u \text{ sau } V = v - u$$

(după cum v și u sunt de același sens sau de sens contrariu);

sau mișcarea radiației este independentă de mișcarea mediului, și atunci trebuie să avem:

$$V = v$$

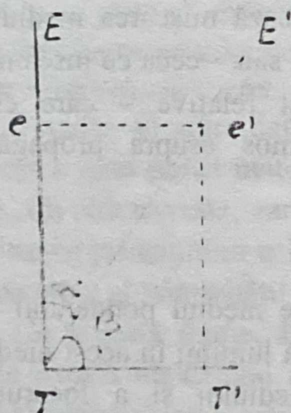
2. Fresnel și Fizeau:

radiația e *parțial legată* de mediul ponderabil ce parcurge, și atunci trebuie să avem:

$$V \rightarrow v + u \quad \text{sau} \quad V \leftarrow v - u$$

(mai mare sau mai mic după sensul relativ al celor două viteze)

Fresnel inovează: în loc să comparăm vitezele luminii într-un mediu în repaus, apoi într-un mediu în mișcare, se pot compara vitezele luate în două medii diferite. Se știe că, dacă viteza este v (într-un mediu) și v' (în alt mediu), indicele de refracție n (la trecerea dintr-un mediu în altul) e egal cu raportul dintre v și v'.



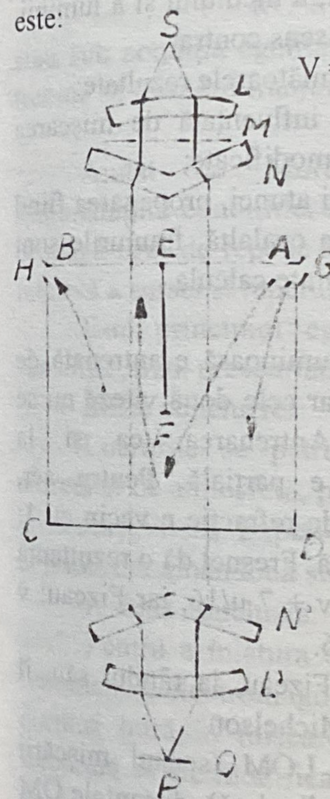
Pe de altă parte, e cunoscut fenomenul *aberațiunii* descoperit de Bradley: viteza luminii, compunându-se cu aceea care antrenează, deviază direcția în care vedem astrele. Bunăoară: fie E (steaua), ET (raza luminii sosite la obsevatorul T), v (viteza de care e animată, figurată după TT').

Luăm pe distanța TE o lungime Te, reprezentând, la aceeași scară, viteza V a luminii. Observatorul va avea impresia că lumina îi sosește după diagonala Te', făcând cu direcția veritabilă un unghi α, zis *unghiul de aberație.*

În triunghiul Tee', se cunosc laturile Te și ee', egale cu cele două viteze și unghiul ee'T, egal cu β. Se poate calcula unghiul aberației.

Fresnel născocește ideea să umple luneta lui Bradley cu un lichid. Având un indice de refracție n, luneta oferă un unghi de aberație diferit de α. Date fiind: v (viteza luminii în mediu imobil) și u (viteza imprimată acestui mediu), viteza luminii în mediul în mișcare (după sensul acestei mișcări) este:

$$V = v + u\,(1 - \frac{1}{n^2})$$



Deci, radiația ar fi *parțial* antrenată de către mediul în care se propagă; iar $1/n^2$ e *coeficientul de antrenare al lui Fresnel.*

Fizeau verifică rezultatul prin experiențe directe asupra mediilor transparente în mișcare. Iată schematic:

Fie ABCD (cilindrul cu fundurile AB și CD de sticlă); o despărțitură EF (care divide cilindrul în două camere comunicante); două deschideri AG și BH (parcursurile lichidului sau gazului, după săgețile indicatoare).

Fie apoi: S (sursă luminoasă), L (lentilă care face ca razele să fie paralele), M (ecranul care nu lasă să treacă decât

două fascicule luminoase în direcția celor două compartimente ale tubului), N și N′ (două bilame), L′ (a doua lentilă care concentrează fasciculele după ce au traversat tubul și bilama N′), O (ecran în focarul P al lentilei L′).

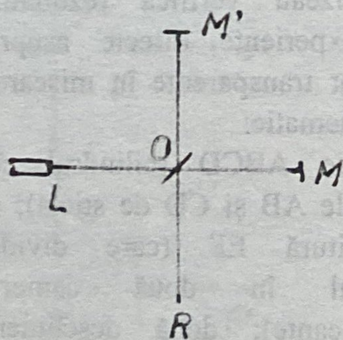
Tubul e plin cu un lichid sau cu un gaz imobil. Sunt lansate fascicule care produc în P franjuri de interferență; apoi lichidul e pus în mișcare; fluidul se comportă diferit, în privința razelor, în cele două compartimente ale tubului, pentru că într-unul cele două mișcări, a mediului și a luminii, au același sens, iar în celălalt sunt de sens contrar.

De așteptat, de la amândouă, următoarele rezultate:

sau propagarea luminii nu e influențată de mișcarea mediului, și atunci franjurile nu sunt modificate;

sau mediul antrenează razele, și atunci, propagarea fiind accelerată într-o parte și întârziată în cealaltă, franjurile sunt deviate cu o cantitate ce se poate dinainte calcula.

Concluzia:



radiația luminoasă e antrenată de mediu, dar cele două viteze nu se adună. Antrenarea, ca și la Fresnel, e parțială. Pentru aer, indicele de refracție e vecin cu 1; pentru apă, Fresnel dă o rezultantă egală cu v + 7 u/16, iar Fizeau: v + 7,8 u/16.

Pe Fizeau, la rândul său, îl verifică Michelson:

Fie LOM (sensul mișcării pământului), ROM′ (o direcție perpendiculară), distanțele OM și OM′ egale. În punctul O, o lamă de sticlă e înclinată la 45^0 față de aceste direcții; în M și M′ două oglinzi perpendiculare

pe OM și respectiv OM′. O rază luminoasă sosită din lentila situată în R cade pe lama O și se divide în două radiații: una se reflectă în oglinda M, revine în O și traversează lama de sticlă pentru a ajunge la luneta observatorului situată în L; alta începe prin a traversa lama, se reflectă în oglinda M′, apoi se reflectă în lamă și se suprapune primeia în luneta L.

Cele două traecte:

RO + OM + MO + OL și

RO + OM′ + M′O +OL

stau sub condiția egalității; deci, cele două raze ajunse în L trebuie să formeze franjuri de interferență.

Ajutat de Morley, Michelson reia experiența, îmbunătățind condițiile. Rezultatul: același. Adică: lumina se propagă egal de repede în toate direcțiile, oricare ar fi viteza relativă a sursei și reperului.

Este principiul egalei propagări a luminii în toate sensurile. Sau, prescurtat: *principiul izotropiei*.

Întâia concluzie:

Lucrurile se petrec ca și când radiația ar fi *total* antrenată de atmosferă, pentru că se propagă în toate sensurile cu aceeași viteză. Experiența lui Fizeau era interpretată în sens contrar, dar amândouă sunt ireproșabile. Unde e adevărul?

A doua concluzie:

Pentru a înlătura contradicția, vine ipoteza, aplicată la fenomenele electromagnetice, a lui Fitzgerald. Faptul că două corpuri intră în mișcare relativă hotărăște ca dimensiunile fiecăruia să fie modificate, în direcția deplasării, în raport cu axele celuilalt. Bunăoară: o tijă se deplasează cu mare viteză, mai întâi: perpendiculară pe direcția mișcării sale, apoi în această direcție. Tija se contractă; e mai scurtă în cazul 2 decât în cazul 1. Contracția e hotărâtă de viteza imprimată tijei, iar

nu de materialul din componența sa. Dacă viteza e aceea a pământului în jurul soarelui (30 km/sec) contracția e de 1/2.000.000.000.

Demonstrația e apreciată apoi de Morley și Miller. "Contracția Fitzgerald" e o proprietate fixă și caracteristică materiei, ca inerția. Se trage de la *structura electrică* a materiei. Matematicienilor le revine numai calcularea efectului din punctul de vedere al cantității. Lorentz și Larmor au calculat modificările provocate în spațierea mijlocie a particulelor, pentru a restabili echilibrul după ce a fost rupt de forțele noi produse prin modificarea mișcării de sarcini. Calculele au probat contracția Fitzgerald.

Consecința contracției: scara gradată care măsoară lungimile își pierde constanța, deoarece pământul e în mișcare. Or, betonul pe care s-a clădit fizica e constanța lungimii scării gradate. Lorentz, reluând experiența lui Michelson, înlocuiește rigla cu aparate optice și electrice pentru măsurarea distanței. Ipoteza lui, însă, apare ca insuficientă și neconvingătoare. Einstein lărgește ipoteza lui Lorentz, împăcând contradicțiile prin calcule care elimină proprietățile eterului și chiar existența sa.

În prima experiență, lumina parcurge un mediu care se deplasează în interiorul unui tub. Observatorul rămâne exterior acestui mediu, referind observațiile la mediul său propriu, adică la punctele care sunt în stare de mișcare relativă în raport cu acela în care lumina se propagă. În a doua experiență, dimpotrivă, lumina parcurge atmosfera laboratorului. Observatorul rămâne solidar cu reperul său. Studiază, deci, mișcarea luminii în raport cu lumea în care viețuiește, pe când Fizeau considera rezultanta acestei mișcări cu alta.

Așadar, punctele de vedere din care se fac observările se află în condiții diferite față de fenomene. Pentru ca experiențele să fie confruntabile, trebuia: Fizeau, dacă nu să se fi introdus în tub, măcar să fi măsurat acolo direct, viteza luminii în raport cu moleculele fluide; iar Michelson și Morley, lăsându-și aparatul pe pământ, să se instaleze pe oricare corp ceresc față de care să raporteze viteza pământului și a luminii. Prima experiență trebuia să fie verificată prin cea de a doua.

Dar experiențele au fost raportate la două sisteme de coordonate aflate în stare de mișcare relativă. Este, deci, locul să executăm o schimbare de coordonate.

Așa ajunge Einstein la principiul relativității restrânse. Spre deosebire de Newton, înfățișază o lume vălurată și ondulată, în care prezidează o *lege a curburii*, legea gravitației lui Einstein. Un astru nu mai atrage pe altul, tinzând, ca la Newton, a se mișca în linie dreaptă; parcurgând un fenomen intermediar, un astru atrage pe altul tinzând a se mișca în linie curbă, linia geodezică. Prezența materiei modifică, în vecinătatea sa, spațiul-timp, creând un câmp de gravitație; acesta acționează asupra maselor materiale cât și asupra energiei lor. Câmpul electromagnetic, unit cu cel al gravitației, într-o sinteză geometrică nouă, capătă coeziune și amploare nouă.

Până la urmă, Einstein cade în contradicție. Relativitatea generalizată dezminte ipoteza relativității limitate. Una se baza pe principiul izotropiei luminii, cealaltă duce la concluzia că lumina suferă o deviere în vecinătatea câmpurilor de gravitație intensă.

Einstein regizează – s-ar părea – prin relativitatea sa , o mărime geometrică: *curbura*, pe când Newton regizează o

mărime mecanică: *forța*. Totuși, Einstein n-o exclude cu totul, legea curburii implicând neapărat și forța. O singură deosebire numai: Einstein trece din fizic în matematic, operează algebric asupra echivalentelor realului care cuprind curba geometriei hiperbolice (non-euclidiene). Ipoteza lui Fresnel asupra ondulației luminii, de la care pornește Einstein, are o altă înțelegere. Meyerson remarcă: lumina, adăugându-se luminii, e susceptibilă de a produce obscuritate. Tot astfel, Einstein, deviind razele și mărind viteza propagării luminii – adică adăugând lumină la lumină – obține acele zone de obscuritate, regiuni plutitoare și hipnotice, adevărate anomalii ale universului galileian. Cosmosul lui Galilei era senin, clar, fix și egal; cosmosul lui Einstein este efervescent, obscur, instabil, inegal.

Dar în amândouă – fie curbură, fie atracție – prezidează forța.

Ce e forța? E posibilitatea condițională a unui corp. Adică, supus forței, corpul se mișcă cu o viteză determinată, după o direcție și un sens determinat. În corpul *A*, intervenind forța *f*, generează fenomenul *B*. O dată pus *A* și intervenind *f*, fenomenul *B*, diferit de el, este de asemenea pus. Aceasta este eficiența forței și dinamismul ei. Și nu înseamnă că *A* e *B* (cum zice cauzalitatea), nici că *B* e nedeterminat și contingent; ci că *B* nu e *A* – *B* e *determinat* de *A*. J. R. Meyer ne încredințează că forța *generează* fenomenul. Gustave Le Bon demonstrează că *forța* și *materia* sunt forme diferite ale aceluiași lucru; iar Oswald *neagă materia* ca nefiind decât posibilitate de modulare a forței și postulează că forța ar fi lucru în sine.

Nimic mai sigur: sub rețeaua întâmplărilor, nervura plină de dinamism a forței se îmbină cu o alta și determină

existențe noi: fenomenele. Științele matematice *sterilizează seva din aceste nervuri*, lăsând numai scheletul despuiat al realului.

Forța, sterilizată de seva ei propulsatoare, devine, în planul matematic, *funcția*. Forța e relatum dinamic și plurivoc între fenomene, ca și funcția: *un efect* (f) *are o cauză*: *variabila* $y = f(x)$; valoarea dată variabilei determină efectul – adică funcția.

În acest raport de echivalență aproximativă între *forță* (cosmologică) și *funcție* (algebrică) intervine teoria relativității lui Einstein.

Vom explica, dar mai întâi o întrebare: ce *înseamnă* funcția?

Cauzalitatea afirmă: *un fapt creează un alt fapt*. Funcția afirmă: *o variație se datorează altei variații*. Deci, *funcția e raport între variații*, cauzalitatea e raport între fapte. În algebră, două mărimi variabile sunt în funcție una față de alta când, la valorile determinate ale uneia, corespund valorile determinate ale alteia. În expresiile algebrice:

$$x = a + y;\ \ x = a - y;$$
$$x = ay;\ \ x = a/y;\ \ x = ya;$$

$a + y$, $a - y$, ay, a/y, ya sunt funcții ale lui x. Iar expresia $f(x)$ indică funcția de x.

Concepută mai întâi ca o putere a variabilei, apoi ca expresie algebrică, funcția primește o extraordinară extensiune. Cauchy, creând teoria funcțiilor, împinge cercetările fizicii matematice în optică, fixând cadre noi: *serii, determinanți, integrale, ecuații diferențiale etc.* Dar titlul său de glorie rămâne crearea *"funcției variabilelor complexe"*.

În lumina teoriei funcțiilor: *ce este legea?* La fiecare grup de transformări e legat un *câmp de invarianță*; adică un sistem de proprietăți, invariant în raport cu proprietățile grupului. Un astfel de grup reprezintă un domeniu de cauzalitate. Aici, cauzele, invariante prin transformările grupului, nu produc decât efecte, invariante de asemenea. Elie Cartan le aplică în geometrie, studiind structura grupului.

Relația între *grup* și *cauzalitate* a dus la teoria relativității. Einstein n-a făcut decât să schimbe grupul și să-i deplaseze modalitățile cauzale. Atacă, deci, asociațiile spațiale și temporale și, datorită alterării lor, simultaneitatea nu mai este absolută.

Alterând spațiul și timpul, Einstein ajunge la altă figurație algebrică a realului fizic. Pentru el spațiul nu mai e *euclidian*. Nu mai operează cu geometria, ci cu *metageometria*.

Ce e metageometria?

Pentru Euclid era o axiomă:

"printr-un punct, la o singură dreaptă, nu se poate duce decât o singură paralelă".

Pentru metageometri, ca Lobatschevschi și Bolyai, e o *altă* axiomă:

"printr-un punct, la o dreaptă, se pot duce mai multe paralele".

Iar Riemann – introducând noțiunea de *curbură* și *multiplicitate*; concepând spațiul *nelimitat*, dar nu *infinit* – demonstrează că:

"la o dreaptă nu se poate duce nici o paralelă, dar se pot duce o infinitate de linii printr-un singur punct".

Consecința:

a) Pentru Lobacevski și Bolyai:

"suma unghiurilor unui triunghi, nu e egală cu 180^0 ".

b) Pentru Riemann:

"suma unghiurilor unui triunghi e *mai mare* de 180^0 ".

Ca să ne dăm seama de posibilitatea *lunecărilor* când e vorba de funcțiunea *"funcției matematice"* și de delicatețea operării cu acest concept, remarcăm că două erori au fost posibile:

1. matematizarea logicii și
2. logicizarea matematicii.

ad. 1) menționăm *logistica* (Padua, Mac Coll, Bertrand Russel și alții) – nu stăruim, însă, neadăugând la problema lămuririi erorii einsteiniene.

ad. 2) menționăm axiomatica geometrică a lui Pasch, care caută să pună în evidență contextura logică a matematicii.

Zice el: geometria, ca să se constituie, se servește de concepte logice (e logicizarea matematicii).

Zic logicienii: logica, pentru a funcționa, trebuie să se servească de semne algebrice (e matematicizarea logicii).

Pasch insistă că axiomatica pretinde să fie enunțate explicit *conceptele* primitive, cu ajutorul cărora ne propunem să definim logic celelalte concepte. În al doilea rând: să enunțăm explicit *propozițiile* fundamentale (*postulatele)* cu ajutorul cărora ne propunem să definim logic celelalte propoziții (*teoremele*).

O probă de cum se pot reduce propozițiile matematice la judecăți logice, o dă Enriquéz: presupunem cunoscute conceptele de *"punct"*, *"segment rectiliniu"* și *"suprafață plană"*.

Putem enunța, în geometria plană, următorul postulat: *"două puncte arbitrare ale planului sunt unite printr-o*

dreaptă determinată, conținută în plan". (Évolution de la logique, 117).

Considerând dreapta și planul ca fiind o anumită *clasă* de puncte, putem traduce acest postulat în relații pur logice de *"apartenență"* și de *"includere"*. Deci, vom zice: *"două puncte, conținute într-o clasă (planul), sunt conținute într-o clasă (dreapta) ale cărei elemente (punctele) sunt elementele planului".*

Tendința de a asimila textura raționamentelor logice cu arhitectura teoremelor geometrice se datorează confuziei între *semn* și *formulă*. În cartea noastră asupra teoriei cunoașterii (*Expresie și realitate)* arătăm, pe larg, consecințele acestei confuzii.

Va să zică, a fost posibilă *figurația logică* a matematicii și invers. De asemenea, a fost posibilă *figurația algebrică* a realului fizic.

Ca să poată figura algebric, Einstein a atacat întâi spațiul și timpul. Rupe tradiția euclidiană și newtoniană. Timpul e o *ficțiune*, iar spațiul e real. Spațiul nu mai e amorf și vid, distinct de conținutul lui, ci realitate fizică veridică, lucru în sine, *numen*. Lumea – sisteme de corpuri și câmpuri electromagnetice, suprapuse zonelor de gravitație de dimensiuni finite – se deosebește *radical* de vechiul conglomerat de corpuri, pierdute în vidul infinit. Curburile și structura geometrică a spațiului depind de distribuția maselor astrale care-l umplu și îl constituie. Curbura medie a spațiului și conturul *aproximativ sferic* se trag de la faptul că repartiția stelelor ascultă de legea numerelor mari. Unde nu e materie, nici lumină, nu e spațiu, nu e vid. Doar *neant*. Materia care umple spațiul și îl constituie, hotărăște coeficientul de cotracție demonstrat de Lorentz. Deci, există un *timp local* – adică relativ în fiecare punct al spațiului. Dacă timpul n-ar fi relativ, ușor și sigur am defini simultaneitatea între două evenimente. Dar numai spațiul e absolut și real, pe când timpul e pură ficțiune matematică.

Maritain admite că timpul lui Einstein nu e *timpul matematic*, separat de lucruri și independent de orice mișcare reală – ca în mecanica rațională; nu e nici *timpul real*, continuitatea impermanenței în mișcare – ca în metafizica aristotelică; ci este o anumită *metodă* de figurație algebrică a măsurilor sensibile; e o *matematizare* a timpului. De asemenea, Bergson, consecvent doctrinei sale, arată (în *Durée et simultaneité*) că *timpul spațializat* al fizicii einsteiniene poate fi considerat ca *a patra dimensiune a spațiului*.

Dar dacă timpul e pură ficțiune, în schimb, pentru Einstein, spațiul e real.

Cum arată spațiul euclidian?

continuu, infinit, tridimensional;

omogen, pretutindeni identic cu sine însuși, nici un punct privilegiat;

izotrop (toate dreptele ce trec printr-un punct sunt identice între ele, nici o linie privilegiată).

Newton, de asemenea, admisese un spațiu absolut, rigid, nemodificabil, independent de obiectele cuprinse în el; și admisese, iarăși, un timp absolut, independent de fenomenele care se petrec aici. Einstein elimină cele două absoluturi. Spațiul *depinde* de ceea ce se găsește în el: materia. Universul nu e situat în spațiul euclidian cu trei dimensiuni, ci în *spațiul sferic;* deci mișcarea pământului în jurul soarelui nu se datorează forței gravitației, ci *curburii spațiului*. Și spațiul nu e nici finit, nici infinit; e finit, dar fără limită – e infinit, dar limitat; ex.: cercul sau sfera: circonferința e linia care limitează, dar linia e fără limită.

Așadar, ce e curbura unei sfere? E inversa razei, încât putem zice: un punct e o sferă cu raza nulă și curbura infinită, iar planul e o sferă cu curbura nulă și raza infinită. Einstein revine la noțiunea de *spațiu curb* al lui Riemann, în care fiecare punct e caracterizat printr-un *coeficient de curbură*. În spațiul curb, eterogen și anizotrop, punctul material întâlnește, la orice mișcare, o curbură diferită care îl obligă să devieze din drum. Așa încât istoria unui punct al universului, adică traiectoria sa în univers, va fi o linie *geodezică*, determinată de diversele curburi întâlnite în cale.

Dar dacă agentul devierilor e curbura, devine legitimă întrebarea: *ce e curbura?* Curbura absolută într-un punct se măsoară prin mărimea unică, numită *raza curburii sferice*. Spațiul-timp, însă, e o multiplicitate cu patru dimensiuni. E nevoie, subliniază Eddington, de 25 de mărimi distincte, în fiecare punct, pentru a specifica modul și valoarea particulară a deformației în acel punct.

Măsurile acestea le numește Einstein *coeficienți de curbură*. Dintre cei 25 de coeficienți, 10 sunt predominanți asupra celorlalți. Legea gravitației einsteiniene stabilește că cei 10 coeficienți de curbură principali sunt egali cu *zero* în spațiul vid. Dacă *nu ar fi curbură* – adică, dacă toți coeficienții ar fi zero – nu ar exista gravitație. Corpurile ar fi animate de o mișcare uniformă și s-ar deplasa în linie dreaptă. Dacă *curbura ar fi fără limită* – adică, dacă toți coeficienții ar avea o valoare imposibil de prevăzut, gravitația ar opera arbitrar, în afară de orice lege. Einstein a stabilit că 10 sunt egali cu zero, iar 15 sunt arbitrari; și, astfel, gravitația e dirijată de o lege.

Pe drept cuvânt se întreabă Eddington: într-o lege de ordin general, aplicată unui infinit număr de cazuri particulare, poate fi vorba de coeficienți arbitrari?

Formula Einstein oferă o mărime geometrică: curbura, sperând astfel să înlocuiască formula newtoniană.

Sistemul relativist exclude cauzalitatea și forța, prezentând o descriere a universului. Este o descriere exprimată algebric. Louis Fabre a insistat asupra prezenței calculului imaginarelor în teoria einsteiniană. Dar calculul imaginarelor – sublinia el – reprezintă un artificiu comod. Lucrurile se petrec ca și când mărimile imaginare ar avea o existență reală. Din utilizarea lor, se obțin aceleași rezultate ca și când ar fi reale, deși prin definiție nu sunt. Produs al imaginației, ele sunt un *artificiu de metodă*, a cărui folosire se justifică prin rezultatele obținute; geometria cu *n* dimensiuni e o concepție artificială imaginată pentru utilitatea care poate decurge de aici. De asemenea, Hans Christiansen, formulând obiecții asupra relativității a subliniat că ipoteza spațiului curb e veche. Nu numai Riemann, dar și Pascal a indicat-o când a exclamat: *"universul e o sferă cu centru pretutindeni și marginile nicăieri"*. Einstein face greșeala de a fi categoric asupra conceptelor de absolut și de relativ. Crede că relativ *este egal* cu absolut, și invers.

De aici și cercul vicios, în raționamentele lui Einstein. Analiza – zice Jean Moutier – e comparabilă cu o moară: pui grâu, macină făină. Calculul e o mașină de transformat expresia algebrică a unui fapt în altă expresie care evidențiază alt aspect al faptului.

Această viziune mito-poetică a realului fizic reduce la monism dualitatea "energie-masă", "forța-materie". Reducându-se unul la altul, dau substanța care animă totul în universul imaginat cilindric.

E viziunea animismului primitiv, transpusă în expresie matematică.

Și astfel, Einstein introduce perspectiva moisidică în cosmologie, pentru a ajunge la înlăturarea certitudinilor newtoniene ale timpului absolut, pentru a sfărâma spațiul euclidian și a răsturna universul galileian.

Pentru a degrada dogmele statornicite ale culturii europene.

6. EXTAZUL CONCRETULUI INVERTIT: HUSSERL

MIZERIA METAFIZICII CONTEMPORANE

omul – vizionar al armoniei; împlinirea în contrast; recucerirea grandoarei paradisiace; principiul existenței: generalul; Bergson și panica metafizică; empirismul aprioric: Husserl; suprimarea "eros"-ului metafizic.

Omul – ce este el?

Este, desigur, situat în univers. Prin urmare, este corp și forță.

Dar în om sălășluiește misterul gândirii. Gândul este *corp* sau este *forță*?

Evident, corpul presupune o totalitate de forțe. Corpul este purtător de forțe. Purtător de forțe este, însă, și *fenomenul*. Așadar, corpul este un fenomen. Ca pentru orice fenomen, forțele stau în formulă de echilibru pentru a-l defini. De îndată ce, în ansamblul fixat, se deranjează un singur factor – oricât de neînsemnat – corpul recunoaște, ca imprimată înăuntrul unității sale, o mișcare. Începe evoluția.

Fiind fenomen în universul real, corpul se supune legii realului. Și legea realului sună astfel: "Nimic nu se găsește în univers stingher". Cetățean al existenței, fiecare atom se supune legiferării generale, peste care domnește o putere supremă: *armonia*.

Bunăoară, cântă o vioară: melodia, străbătând moleculele lemnului, o umple de sunet; sunetul mișcă undele

aerului și vibrează și ele; vibrând, se comunică viorii care zace – și cântă și ea.

Principiul care prezidează este armonia. Corpul e armonie de forțe, omul e armonie de gânduri, gândul e armonie de relații.

Omul este corp și forță – deci aparține universului real. Dar omul este gând și relație – deci e încadrat universului ideal.

Amestec bizar de țărână și sânge, de carne și suflet, de materie și spirit, pâlpâie în existență ca un firav sul aerian de sclipiri trecătoare, așezat cu rădăcina în cenușă. Lucirile se pierd în curcubeul din marele miracol; iar cenușa se scutură în vatra arderii eterne.

Viața omului înseamnă *împlinire pe un contrast*. Adică, exact punctul în care, indeterminată în refracția sa, existența pendulează de la o treaptă de real la alta și de la un grad de preferință la altul. În acest punct – în care pendulează fără a-și găsi cumpăna sau și-o găsește pentru a o pierde din nou – începe drama, chinuitoarea dramă care îi impune problema salvării. Spiritul are nostalgia unității de lumină din care vremelnic s-a desprins; materia are mirajul pulberii din care – fir de praf trecător – s-a însuflețit. Pe această duală tendință nestatornică, omul e nevoit să ordoneze o formulă de echilibru fixă. Se teme de temporalul care domină materia și e însetat după veșnicia care stăpânește spiritul; se exasperează de contingența care regizează corpurile și se extaziază de necesitatea care prezidează gândurile; protestează contra particularului din cuplul de forțe și e sedus de generalul din unitatea de relații. Iată de ce își frânge viața, silit să alunece pe un braț de pârghie sau pe altul, incapabil de a se păstra în

punctul în care fierb conflictele dintre libertate și determinism, virtuți sau păcate. Și omul se simte mic, trăind destin tragic. Tragic, fiindcă aici încep să se călească formele mântuirii; protestează *contra* a ceea ce este și năzuiește *către* ceea ce trebuie să fie.

Tribulează omenirea după adevăr? Sau după bine? Sau după frumusețe?

De toate se poate lipsi.

În nici un caz, însă, nu se poate lipsi de *justiție*. Omul e unica existență eschivată principiului suprem al armoniei – și în asta a constat valoarea lui cosmică. E singurul care a evadat din principiul universalității – și aici a fost nimicnicia lui. Fără armonie, nu are universalitate; fără universalitate nu are seninătate; fără seninătate nu are calm; fără calm nu are *mântuire*. Tumult de neliniști, e tumult de vibrații; tumult de vibrații, e tumult de neliniști.

Sustras armoniei generale și situat, prin soartă, în conglomeratul oscilațiilor permanente, omul încearcă, într-un fel, a rezolva *acordul*. Întâiul ritm injustițiar imprimat existenței lui este *păcatul adamic*. Alungarea din paradis înseamnă situarea în dramă. Adică, din general, transmutația în temporalul fugitiv; eliminarea din zona paradisiacă, din plinătatea ideală a seninătății și armoniei. *Căderea în păcat* se confundă cu *căderea în contrast*. Căderea în contrast se confundă cu poziția între *pământ* și *cer*, cu spiritul asimilând vocile bolții, iar cu sângele susurul surd al pământului. Principiul satanic al existenței e creator definit prin *conștiința injustiției*. Ființa s-a adâncit aici, iar adâncirea a silit-o să se rezolve în dărâmarea organizării contrastului din atracția căruia nu se poate smulge. Încearcă să distrugă cercurile de fier care o încing și o sufocă; să-i sfarme limitele ce-i contrazic apropierea de sorgintea dintâi.

Nostalgia paradisiacă înseamnă efortul sustragerii din căderea în păcat. Cu alți termeni: tentativa transcenderii injustiției în care a fost izolat. Justiția, introdusă în existența umană, echivalează cu recucerirea grandoarei paradisiace.

Ce este justiția?

Adevărul este justiția judecății; binele este justiția faptei; frumosul este justiția actului. Justiția este principiul creator al existenței. Ei i se subordonează toate.

Și nimic nu izbutește omul să biruie peste mirajul ei. Lângă adevăr stă eroarea; lângă bine stă răul; lângă frumos, urîtul. Justiția este cumpăna dreaptă interpusă în toate, armonia din toate, relatum statornic dintre toate. Tribulând după adevăr, tribulăm după justiție; căutăm frumosul, căutăm justiția; urmărim binele, urmărim justiția. Pasiunea pentru adevăr, setea de frumos sau dorința de bine alcătuiesc certitudinile pe care omul reconstruiește paradisul.

Umanitatea a peregrinat după justiție. Sufletul nostru nu tremură decât la nedreptate. Ca un omagiu adus celui suferind, posteritatea făurește aureole ca să poată reabilita martirii. Cultul morților are la origine injustiția; injustiția împotriva amorului. Ciudat că nimeni nu se gândește la moarte? Viața e iubire; iubirea e risipire; risipirea e viață; viața e eternă risipire. De aceea fiecare se crede etern.

Dar așa ar fi just.

Ar fi fost just dacă, în contrastul în care sălășluiește sufletul omului, cumpăna n-ar atârna mai greu spre țărână decât spre inefabilul sufletului. Credința omului auroral care ghicea cum se ridică plutitor aburul, până se îneacă în oceanul aerian al cerului, trăda același adevăr.

Tribulând după justiție, umanitatea nu poate afla *complet* binele, nici complet adevărul, nici complet fumosul.

Fiindcă rațiunea ne înșală; e vicleană; lucrează în contraste. Face lumea dinăuntrul nostru mai bogată decât cea din afară și generează *eroarea;* pune în lumea dinăuntrul nostru mai multe linii de nivel și generează *răul*; imprimă mai multe ritmuri decât în lumea din afară și generează *urâtul*. Rațiunea creează relații mai multe decât în lumea din afară și generează *injustiția*.

Rațiunea conține principiul satanic și principiul divin – amândouă egale și la un loc, ca într-un sâmbur două potențe, sau în echilibru două contraste. E armonie în clipa în care e *antinomie*; perfecționabilitate în clipa în care e *imperfecție*; eroare în clipa în care e *adevăr,* sau bine în clipa în care e *rău*. Rațiunea e factor al dramei din om și forță a salvării pentru om. Se distruge pentru a crea și creează pentru a distruge. Stă *deasupra* instinctului – superioară lui – ca să ne poată ridica; dar instinctul stă *sub* ea, ca să ne poată nimici.

Ca să nu ne distrugem total, Dumnezeu a fixat un *prag al existenței.*

Acest prag formează limita dincolo de care ne prăbușim în păcatul adamic. Cădem în imperiile instinctului. A dinamiza instinctul, cum pretinde Bergson, înseamnă a distruge pragul care ne oprește la intrarea în păcat. Instinctul dinamizat presupune rezolvarea nostalgiei paradisiace pe dimensiunea carnală. Adică, să ne instalăm în ce e corp și forță.

Omul, însă, caută *acordul*, nu contrastul. Contrastul îl dă instinctul, acordul îl dă rațiunea. Rațiunea dinamizată află armonia și construcția.

Aflând armonia, construiește un *absolutum* – adică ceea ce nu are limită, nici condiție, nici relație și, cu atât mai puțin, dependență cu fenomenalitatea.

Omul caută să iasă din fenomen și să ancoreze ontologic în absolut, pentru a găsi existenței o formulă statornică; prin ea, o certitudine; și, prin certitudine, înseninare. Introducând în existență absolutul, omul *nu generalizează*, ci formulează principiul de existență al generalului. Numai punându-se de acord cu acest principiu, dobândește posibilitatea echilibrului interior.

Confruntându-se însă cu legea de existență a particularului, omul abandonează armonia și cade în contrast. Are temerea morții.

Fiindcă, dacă nu se *înplinește în contrast*, omul nu se poate mântui.

Bergson recomandă să se *adâncească în sine*.

Își găsește, astfel, omul, formula de echilibru? Nu! Căci lumea dinăuntru este o totalitate de fenomene, schimbătoare în timp. Prăbușit în sine, omul dă de fluență, de temporal, viețuind într-un continuu provizorat care-i determină temerea de moarte.

Nu a decretat Bergson că "a fi în lumea dinăuntru" nu înseamnă altceva decât a fi *"pentru neant"*?

Bergson *confundă* existența cu timpul. Or, problema fundamentală a metafizicii este problema existenței. Nimic mai firesc ca metafizica lui să ducă la panică și disperare.

Asta, pentru motivul că *isprăvim într-un teren instabil, fără puncte de reazem*. Ceea ce fuge și nu oferă certitudini nu poate conține elemente de definire a existenței. Căci ce înseamnă factorul timp, din care Bergson face elementul definitoriu al existenței? Nu înseamnă nimic mai mult decât particularul. Or, particularul înseamnă individualul, iar individualul înseamnă haosul. Poate fi haosul o formulă de echilibru?

Așadar, factorul timp, ca lege a existenței, nu este, în fond, decât *lege a particularului*.

Desigur, individualul posedă o existență. Dar ce fel de existență? Una de gradul haosului, adică supusă modificării și curgerii, deci perpetuu schimbătoare cum schimbător e timpul ce-i constituie suportul. O astfel de lume oferă ea omului o *certitudine* în funcție de care se poate salva din efemer? oferă ceva în raport cu care se poate defini? individualul fiind fugitiv și fluent, iar existența în sânul lui căpătând ton primordial și haotic, absolvă el de la panică și de la disperare?

Hotărât, nu.

Iată de ce, pornind de la o asemenea presupunere (*existența înecată în timp și existența de ordinul individualului)* metafizica lui Bergson își pune central *problema neantului*, substituind premizei consecința ei.

Neantul, echivalent al individualului și fundament ontologic al existenței? Poate! Dar în nici un caz, condiție a salvării. Pentru asta e nevoie de trecerea în echilibru stabil. Or, trecerea neantului în stare de echilibru stabil presupune *organizarea*. Deci, depășește ordinea de existență a individualului, dobândind o formă și o lege a organizării.

Ceea ce înseamnă că existența dintâi, haotică și fugitivă, s-a refractat pe alt plan, cel al generalului. Căci *generalul este legea*.

Trecând, însă, în ordinul de existență al generalului, neantul devine *identic cu sine însuși*. Căci *identitatea este generalul*.

Să restângem raționamentele:

1. *timpul e lege a existenței*;

existența e individualul;

deci, *timpul e lege a individualului*.

Nu poate salva.

2. *generalul e lege a certitudinii;*
certitudinea e neantul;
deci, *generalul e lege a neantului*.
Nu poate salva.

În această succesiune constă drama interioară a metafizicii lui Bergson. El a înțeles că omul simte nevoia unui punct de reazem, vrea o certitudine, o stabilitate. Și a crezut că-l poate oferi prin *generalizarea temporalului*.

Dar cu simpla generalizare nu se rezolvă nimic.

Ceea ce omul manifestă mai temeinic și mai definitiv nu este nevoia generalizării, ci *extazul absolutului*. Încearcă, adică, să așeze viața pe un sistem de *constanțe*, cu ajutorul cărora să se *sustragă* întâmplărilor petrecute în timp. Or, Bergson oferă o *generalitate* prin care *coincidem* cu timpul. Ce face altceva intuiționismul decât să temporalizeze constanțele logice? Lipsește, astfel, omul de condițiile mântuirii din efemer și îi pune la îndemână instrumentul disperării.

La fel va face evreul Husserl, care se refugiază în *fenomen*, și anume în ceea ce are *"general"* fenomenul. Husserl ajunge, astfel, la *empirism aprioric*.

Acest evreu, a cărui gândire a devenit centru de atracție generală, pornește de la întrebarea: cunoștința e mărginită numai de ceea ce *ne apare* (și intră în raport cu noi) sau e mărginită la ceea ce *e în sine* (și ne rămâne nouă inaccesibil)?

Aici intervine Husserl.

Prin fenomen, el înțelege ceea ce *apare în conștiință* ca element originar și ireductibil al cunoașterii unui lucru. E *originar*, deoarece nu putem trece dincolo de el, depășindu-l. E *ireductibil*, deoarece exprimă ceea ce conține esențial existența. Mintea noastră se oprește la fenomen, fiindcă el *indică* o existență. Fenomenul, expresie a realului, devine astfel mijloc de cunoaștere.

Dar, ca *mediator* al cunoașterii, fenomenul nu e utilizat în particularul din el, ci în generalul pe care-l conține. Cu acest general cu care cunoaștem (*quo intelligo*) fenomenul nu e produs al activității simțurilor, nu e dat de simțurile care extrag din experiența externă; ci e produs al experienței logice, *intra-mentale*.

Cum descoperim fenomenul ca putere de indicație asupra esenței realului?. Renunțând la cunoașterea obiectelor din afara noastră, la noțiunile scoase din percepția obiectelor opuse nouă. Intervertim, deci, direcția, schimbăm orientarea cugetării; operăm așa numita *"reducțiune fenomenologică"*.

Metoda aceasta ne va introduce în sfera anterioară domeniului banal al obiectelor exterioare și ne va instala în *"fluxul pur al trăirii"*, unde opoziția *"subiect-obiect"* n-a apărut încă, unde e pură curgere de stări, unde încă murmură, incipiente, esențele realității. Intuind fluxul pur al esențelor prindem momente ale lui; aceste momente, întru cât ne apar, sunt fenomenele.

Husserl se mărginește numai la viziunea pură înăuntrul unei noțiuni care, dizolvată în fluxul pur al trăirii, își peregrinează notele și tainic își murmură ritmurile.

Acesta nu-i fenomenul, ci e noțiunea. Nu e expresia realului cosmologic, ci expresia realului logic.

Fie că fenomenul este un *moment* al *"fluxului trăirii"* (ca pentru Husserl), fie că este un *moment* al *"duratei pure"* (ca pentru Bergson), amândoi ancorează ontologic în efemer și nu izbutesc să afle absolutul.

Astfel, suprimă metafizica.

Omul – s-a zis – este o ființă metafizică. Prin metafizică, el descoperă, în existență, valorile și le ierarhizează. Metafizica ne instalează în ceea ce este etern și absolut. În *Les degrés du savoir,* Jacques Maritain vorbește de *"erosul metafizic"*. Acest eros metafizic ne împinge să trecem dincolo de spectacolul lucrurilor, să sfâșiem mantia particularului și fenomenului, ancorând în etern. Ca ființă metafizică, omul are mirajul esențelor.

În locul erosului metafizic, evreii aduc pasiunea concretului (ca Bergson), a relativului (ca Einstein), a momentului noetic (ca Husserl), sau adorația beznelor aburoase ale erosului sexual (ca Freud și Weininger).

Ei au provocat *mizeria metafizicii contemporane.*

7. IUDEO-CRAȚIA LIGII NAȚIUNILOR: LEON BLUM, LITVINOV

DECĂDEREA DOGMEI POLITICE

a nu înțelege istoria; mentalitatea iudeocrată; Pan-Europa și Liga Națiunilor; evreii – popor fără spațiu; echilibrul între istorie și geografie; negarea naționalității: umanitarismul; viziunea diagramatică a istoriei.

De la Disraeli și până la Artom, țelul urmărit de iudeocrație a fost instaurarea unei instituții suprastatale și supranaționale.

Pentru realizarea ei, toate metodele au fost folosite: de la mesianismul marxist din Rusia, până la fratricidul măcel din Spania lui Azaña.

Biruința – se pare – a fost, pentru moment, *Liga Națiunilor*, unde au dominat și domină lojile francmasonice, fostul *Litvinov* și *Leon Blum.*

Din coridoarele acestei *ligi* – complicat sistem de tuneluri unde s-au perindat negutători de iluzii – a pornit planul *"organizării păcii"*.

A fost, la început, vorba de punerea în acord stabil a statelor care excelează în vehementul conflict pentru expansiuni economice și cu tendințe de dominație politică. Magii – acum dispăruți – tenorizau pe harfe adormitoare, cutreierând continentul. De la conferințe până la insistente campanii de presă, întreținute de rentierii tezelor umanitariste,

totul se găsea bine pregătit pentru o propice și durabilă ordine internațională.

Evreul Litvinov a confecționat chiar o *"definiție a agresorului"* pentru cazul când nervozități nejustficate ar împinge la încălcări de teritorii. Și a fost dat ca , la clarificarea acestei noțiuni, să ostenească tocmai reprezentantul acelei țări care, nu mult mai târziu, avea să înfrunte normativele eticii eterne pentru a izbi un neam, o libertate, o vrednicie, o axiomă.

Mai mult: a risipit o *certitudine* și a negat o *conduită.*

A biruit când a respectat *norma*; pe care a părăsit-o pentru succese, greșit evaluate în timp.

Asta înseamnă: *a nu înțelege istoria.*

Căci nu o înțelegi când apreciezi evenimentele prin înșiruirea lor în funcție de timp. Când construiești, adică, acea *curbă a timpului* pe a cărei amplitudine descrisă încerci să prinzi diferitele momente caracteristice.

O astfel de înțelegere a istoriei presupune că timpul e o realitate creatoare de anumite forme. Timpul, adică, nu e *locul* evenimentelor, ci *resortul* lor mișcător, care evoluează și *înseriază liniar* anumite fapte; faptele se repetă și, prin repetare, însumează o anumită *configurație*. Cu alte cuvinte, între un eveniment și altul creăm o *poziție* de succesiune și cu aceste succesiuni creăm *curbe de înseriere*. Între un eveniment și altul, credem atunci că există legătură de pricinuire, adică o legătură de anume fel, un *raport de serie,* dând unități liniare și succesorale.

Cu aceste *unități* artificiale, care există numai în mintea noastră, iar nu în realitate, improvizăm *configurații* ale evenimentelor istorice asupra cărora *prejudecăm* (și credem că le-am dat un sens), le *înfățișăm* (și credem că le-am explicat). Acesta este felul iudaic de a înțelege istoria.

Stăpâni ai presei, glosatori ai faptelor, evreii publiciști au pornit, în judecarea situațiilor, de la concept, iar nu de la realitate. Faptul istoric nu a fost o existență, ci un pretext de la care fantezia plecând, a creat legături și sisteme de legături, fiecare sistem alcătuind o unitate închisă; aceasta intră în raporturi mecanice cu o alta la fel construită; și așa mai departe, universul istoric se populează de confederații de sisteme închise, însumate între ele printr-o *causa causorum,* inexplicabilă, care dotează totul cu o putere ocultă de funcționare regulară. Firește, până nu se ivește, alături de această artificială oarecare *ligă* dirigentă, bobârnacul de voință care provoacă șocul, silind mărețul castel al utopiei să cedeze și să se prăbușească.

În judecarea istoriei, mentalitatea iudeocrată pleacă nu de la *eveniment* (care el e existența), ci de la *configurație* (care e abstracția).

Deci, nu contează națiunea – vie realitate – ci sistemul închis al normelor tari.

Viziunea iudeocrată a istoriei acordă preponderență statului, iar nu națiunii – statul fiind realitatea ultimă în care se *rezumă* națiunea, statul eternizându-se în timp, iar națiunea mișcându-se în timp. Fiindcă pentru ei timpul – subliniem – e motorul istoriei, iar nu locul ei; deci statul e purtător de veșnicie a timpului.

Așadar, la rândul lor, statele trebuie să se însumeze într-o unitate mai mare, să accepte *federalizarea*.

Presa din Occident s-a ocupat de destinul acestei idei, iar oamenii politici, vânduți lojilor, au stat cu hărțile în față, privind urmele fostelor state, măsurând dilatarea frontierelor, cântărind și calculând.

Cât de estetică trebuie să fi părut o viitoare hartă a zbuciumatului nostru continent, coafat după gustul fiecărei

eminențe care a făcut pact de neagresiune cu Dumnezeul popoarelor! Istorica revistă pariziană *Revue des deux monde* a scos, de pe fundul rafturilor ei ideologice, teza federalizării, aruncând-o în dezbatere cu frenezie inedită și juvenilă. Aprigul deținător de secrete dialectice, d-l Marlio, a confecționat noi articulări logice, susținând categoric: Europa are nevoie de o nouă formă de viață; trebuie închegat sistemul de raporturi între statele de mâine, sistem apt a garanta armonia și unitatea, deci, pacea eternă.

Ne învață, așadar, cum să mișcăm tendoanele mușchilor, arătând în câte puncte trebuie să se lege un tendon pentru a sili un altul să se miște, ca, din perfecta și coordonata lor mișcare, să rezulte, în sfârșit, mersul.

Pe ici, pe colo, câte un autor de calitatea lui Penge, întărind aceeași argumentare, se lamentează pe ruinele unui imperiu ca mormanul habsburgic – model de splendoare a încorporării idealului federalizării, mult prea frumos pentru a trebui să piară. Imperiul habsburgic e vârsta de aur a huzurelii evreiești. Ideea federalizării se înfățișează ca un postulat politic, devenind piatră prețioasă în tezaurul de năzuințe nobile și generoase ale democraților.

După lungi tribulații, această idee a început să prindă contur și întrupare – întâi în dorință (Pan-Europa), apoi în fantomă (Liga Națiunilor).

S-a argumentat că pacea eternă nu e posibilă numai pe poarta cimitirelor – cum zicea Kant – ci și în istorie. Probă: *pax romana*. S-a uitat, însă, că, la consolidarea acestei ordini, a contribuit bazinul mediteranean ce închidea marginile lumii până atunci cunoscute, devenind un loc al edenului năzuit, căutat; statornic numai până în clipa în care seminții din necunoscutul continent asiatic au spart splendida coeziune muncită de secole – pacea romană nefiind altceva decât o

simplă formulă de existență istorică, clădită prin măcel, chibzuință și sabie, topind neamuri întregi într-o solidaritate.

Pacea romană nu se întemeia pe o federalizare, ci pe o *integrare*. Exista un stat – statul roman – uriașă cesornicărie administrativă; și existau popoare de o substanță etnică mai mult sau mai puțin diferențiată. Prin urmare, nu era o legătură de la *stat la stat*, ca să definească un act de federalizare; ci un raport univoc de la *stat la popoare*, creând un act de integrare. Întâiul pas al procesului de integrare era *colonizarea* – vestita colonizare romană.

Așadar, pacea romană nu oferea decât o formulă de existență, al cărui prim și optim sprijin îl găsea în echilibrul sufletesc al neamurilor asimilate.

În actul fundamental al creării formulei romane, rolul decisiv l-a jucat colonizarea.

Datorită acestui concept mediator a fost posibilă așezarea atâtor neamuri în diagrama Romei eterne, întinsă pe un teritoriu oarecum omogen, încât a devenit vatra de formare a națiunilor cunoscute ca aparținând familiei latine.

Neamurile, bucurate de pacea romană, nu primeau numai șina de fier a unei discipline, fabricată în uzinele imperiale, de unde plecau, în vârful săbiilor, poruncile, sau numai ruajul obligatoriu al aparatului administrativ, așezat peste libertăți defuncte. Li se dădea întâi semnul distinctiv al Romei de atunci, cuprinzător de tot ce a avut la vremea ei: *cuvânt și cultură*. Cuvântul a lucrat în suflet, iar sufletul a mlădiat cuvântul, făurind astfel armonia latină, în care ecourile Romei sună până azi, din veac îndepărtat.

Așadar, popoarele dinăuntrul imperiului erau *constituente*, nu aderente, *integrate*, nu federalizate. O limbă comună, o administrație comună, o soartă comună și – indiferent de fondul lor rasial – o *apartenență spirituală*

evidentă, cu a cărei realitate istorică măsurăm rudenia naturală și puternică între neamurile de acum, separate prin ce le-a adăugat personalitatea geografiei proprii și aluviunile istorice.

Ce cultură ar putea oferi Europei evreii? Ceea ce au oferit; și al cărei efect l-am văzut. Sprijinind *pan-europenismul*, evreii luptă pentru *spiritualizarea frontierelor*, pentru extinderea spațiului talmudic, în care să circule libere posibilitățile de a domina și extorca. Popor fără spațiu, evreii vor să cucerească istoria.

Trebuie, însă, mai întâi să ai geografie ca să cucerești istorie; căci există un echilibru între amândouă și acest echilibru determină *o națiune*.

Națiunile sunt rezultatul armoniei dintre pământ și suflet, apariția lor fiind împlinirea unui act de justiție între fatalitatea geografiei și determinismul istoriei. În acest caz, națiunile sunt existențe predestinate, iar conștiința națională se dezvoltă din puterea cu care orice națiune încearcă a se sustrage controlului fatalității geografice pentru a se determina istoric. Națiunile risipesc suflet pentru a menține pământ și din armonia dintre amândouă trag forța care impune idealul, pentru a dovedi că nu există țărână unde nu s-a îngropat mult suflet.

Națiunea se naște cu un *destin*, fiindcă are o *misiune*. Și se încorporează într-o *formă*, fiindcă vrea să se *realizeze*. Dar nu statul e ultima formă a realizării.

Aderența spirituală între națiuni înrudite zămislește un colectiv *uman*, pe când însumarea mai multor state duce la un *conglomerat formal*.

Federalizarea nu înseamnă decât negarea principiului naționalității.

Negarea naționalității e țelul suprem al iudeocrației, care susține, totdeauna și oriunde, *umanitarismul*.

Această formulă rezultă din viziunea atomică a istoriei: unități precise (statele) pot intra în relații exacte, funcționând mecanic, mișcate de un resort – de asemenea mecanic – o *ligă* oarecare. Națiunea nu mai este o putere creatoare, o personalitate conturată, de un echilibru lăuntric cert, cu un izvor al voinței de viață, ci o simplă unitate matematică, bună a fi *inseriată* în lungul șirag al altor unități la fel utilizate. Pot intra, deci, în formule de solidarizare mecanică, precisă și obligatorie.

Cu astfel de mentalitate s-a ajuns la faimoasa lozincă a *spiritualizării granițelor*; adică, dizolvarea limitei nete, materiale, care marchează întinderea țării. Dizolvarea contururilor duce în mod fatal la federalizare.

Federalizarea presupune noțiunea de *stat*, iar nu de națiune; presupune viziunea *serială* a istoriei și întărește ideea internațională.

Istoria, însă, dobândește astăzi o *existență diagramatică*, iar nu una liniară. Faptul istoric nu se inserează cauzal, ci este situat în diagrama unor relații mai adânci și mai statornice. Se pune accent pe eveniment, toate evenimentele fiind în legătură, prinse, adică, într-un fel de rețea. Nici un eveniment nu are însemnătate înainte de a fi referit la *unitatea* care se realizează cu restul. El trebuie să devină element constitutiv care aparține unui *tot organic*, împlinind un fel de *reprezentanță* pentru întregul din care e desprins. Fiecare eveniment este un ecou care prelungește, într-o unitate armonică, un ritm melodic. Indiferent de timpul în care se produc, faptele istorice au anumite *ritmuri comune*, deci similitudini. Integrăm *ritmurile comune* într-un *nivel* mai înalt

și astfel desprindem *tipul*. Aceste ritmuri nu intră în raport cauzal, liniar, univoc – ci se corelează; dau, adică, un *complex organic*, care nu rezultă din ordonarea *în curbă* a elementelor, ci din așezarea lor în *diagramă*. Valurile istoriei sunt valurile vieții. Și amândouă nu se succed liniar ca mărgelele pe ață, ci se pierd în forme rotitoare.

Mentalitatea democratică concepe atomic: în logică pornește de la *concept*; în social, de la *individ*; în politic, de la *vot*; în economic, de la *cifră*; în istorie, de la *stat*.

Nu pleacă nici măcar de la *eveniment* în judecarea istoriei, ci de la *serie închisă* de evenimente, adică de la configurație.

O nóuă viziune trebuie să pornescă, în social, de la *om*; în politic, de la *colectiv*; în economic, de la *profesiune*; în istorie, de la *națiune*.

Aceasta nu convine evreilor; ei urmăresc destrămarea și beneficiul. Niciodată nu se integrează unei națiuni, nefiind apți pentru apartenență spirituală.

Judecata e o *relație* între concepte, omul e un *colectiv* de însușiri, colectivul e un angrenaj de *funcțiuni*, profesiunea e un *sistem de raporturi*, națiunea e o totalitate de *apartenențe spirituale*.

Forma diagramatică a istoriei nu pleacă de la eveniment și nici de la configurații, ci de la raport și așezarea lui în sistem de *corelare*.

La început – omul. E izvor de forțe spirituale, intră în relații cu altele asemenea și dă o unitate: familia (concept mediator: *iubirea*); familia e purtătoare de puteri spirituale, intră în relații cu altele asemenea și dă o unitate: *neamul* (concept mediator: *rudenia*); neamul e centru de vocații, intră în relații cu altele asemenea și dă o unitate: *națiunea* (concept mediator: *conștiința*).

Națiunea înseamnă acel colectiv uman care e pătruns de sentimentul apartenenței spirituale.

Principiul naționalității este un bun definitiv câștigat.

Pornind de la conceptul de națiune ca putere plastică și izvor de valori, ajungem nu la spiritualizarea frontierelor, ci la integrarea istorică. Națiunile *se integrează*, statele se *federalizează*, unele sunt *spiritual* apartenente, celelalte sunt *formal* asimilate. În puterea principiului diagramatic care va prezida la organizarea Europei de mâine, vom avea o ordonare regională, iar nu una internațională.

Europa de mâine nu poate merge către democrație, fiindcă s-au prăbușit vechile concepții. Azi, logica colectivelor (iar nu a indivizilor), logica națiunilor (iar nu a statelor), a destinelor (iar nu a grandorilor) impune evoluția fatală către o rânduire a formelor statornice, de la permanența cărora poate veni certitudinea și salvarea.

Scăpată de sub influența evreilor, a banilor și a lojelor masonice, politica s-a întors împotriva lor, a tuturor.

A venit din nou epoca "jidovului rătăcitor", plictisit de micimea planetei.

8. PROUST ȘI EXPLOATAREA SUBTERANULUI

DECĂDEREA DOGMEI ESTETICE

arta și religia – domenii ale mântuirii; interpenetrații; caracteristica literaturii iudaice; poezia lui Otokar Fischer, proza lui Armand Lunel, teatrul lui Gabriel Marcel și norma critică a lui Benjamin Crémieux și Léon Pierre-Quint; tendința bovarică a evreilor; lenevia paradisiacă; evreii – rasa feminină a istoriei: echivalențe literare; mascarea logică; îndemnul lui Rabbi Abba; tentativa renegării iudaismului: Hermann Cohen.

Încercând să se depășească, să iasă din categoriile provizoratului, omul caută să se permanentizeze. Se prelungește în ordinea fenomenală și se prelungește în ordinea misterelor. Creează.

Creează pentru speță și creează pentru artă.

Prelungirea peste speță și prelungirea în artă înseamnă impulsul de a făuri o lume nouă, cu o altă ordine; înseamnă a rotunji un *cosmos interior* mai echilibrat, un *cosmos exterior* mai perfect și un *acord reciproc* mai ponderat și mai definit.

Cum?

Omul e însetat după general și extaziat de absolut. Dumnezeu e generalul în existență – și iată *religia*; constanțele sunt generalul în particular – și iată *metafizica*; idealul este generalul în real – și iată *arta*; speța este generalul în individual – și iată *viața*. În metafizică și religie, al căror centru de preocupare e Dumnezeu și existența, omul găsește

seducția *infinitului* și a *esenței*; iar în artă și biogenetică, al căror centru de preocupare este idealul și creația, găsește seducția *finitului* și a *formei*. Exasperat de ceea ce este trecător, caută prelungirea creatoare în general, adică în religie, în metafizică, în artă, în speță.

Antichitatea a cunoscut salvarea prin manifestarea pentru Dumnezeu – este *teocentrismul* lumii vechi; contemporaneitatea o cunoaște prin manifestarea pentru om – e *antropocentrismul* lumii noi. Anticii au preferat religia, Evul Mediu a preferat metafizica, Renașterea a iubit arta, iar Epoca Modernă adoră omul.

Această ordine a preferinței este conținută în aceeași exaltare a vieții; a vieții ca forță creatoare, a vieții ca armonie și bucurie. De pildă: entuziasmul dionisiac s-a prelungit în orfism; orfismul s-a prelungit în pitagorism; și de amândouă se leagă inspirația primă a platonismului. Miturile platonice se pierd în atmosferă orfică, iar teoria ideilor înclină, prin secretă simpatie, către doctrina pitagoreică a numerelor. Înecându-se, la origine, în orfism, dialectica platonică termină în mistică.

Arta, biogenetica, metafizica și religia pot mântui din efemer, fiindcă determină însuși adâncul existenței de fiecare clipă să se înalțe la culmile abia accesibile ale aspirației; și aceste avânturi sunt retransmise adâncului, cum copacul comunică pământului, prin tremurul rădăcinilor, marile răsuflări care umplu spațiul.

Și fiindcă în toate se află tendința de transcendere, ele își intersectează sferele, religia ajutând arta, iar arta ajutând creația și biogenetica.

Nemulțumit de propriul său corp, sălbaticul îl transformă, îl modelează, îl sculptează, îl tatuează. În măsura posibilului, încearcă să capete o aparență mai biruitoare. Omul

râvnește forme biologice mai desăvârșite. Se ajută, în acest scop, de artă. Podoabele, tatuajul, parura influențează în selecția sexuală. Arta și biogenetica se îmbină creator, armonizând frumusețea și amorul.

De asemenea, forme noi adaugă religia. Să ne gândim la misterele elenistice, în legătură cu vechile culturi agrare magico-religioase. Ele se coordonau în mișcarea alternativă: naștere și moarte a vegetației. Spiritele sau geniile, personificând mistic procesul, se înecau în divinități binefăcătoare și ofereau adepților privilegiul unei supraviețuiri fericite. Așa erau, cu nuanțe și particularități de detaliu, misterele din Eleusis, în Grecia; acelea ale lui Isis, în Egipt, răspândite și în Imperiul roman; acelea ale lui Dionisos, venite din Tracia și care au putut influența, oarecum, asupra misterelor eleusiene; apoi acelea ale lui Mithra, originare din Persia, dar dezvoltate în Asia Mică. Aceste mistere nu erau, în genere, lipsite de moralitate, cu toate că miturile și riturile le promovaseră reprobativ pentru creștinii primelor veacuri. Doctorii Bisericii au denunțat ca imorale misterele eleusiene, ale căror rituri erau pătrunse de un pronunțat caracter sexual. Dar astfel de rituri constituiau cel mai vechi substrat al cultului local din Eleusis, cult pur agrar, practicat pentru fecunditatea solului. Era vorba de așa-numita *"logodnă sacră"*, adică uniunea fecundantă, realizată cu mijloace magice, pentru bogăția recoltei.

Religia a adăugat vieții iar arta a adăugat religiei. Sculptura, pictura, arhitectura, poezia, dansul au contribuit la farmecul cultural. Catedralele, pline de atmosferă caldă, de parfum, de lumină și penumbre; orga, adevărată dramă melodică a misterelor; poezia, complexă desfășurare de înțelesuri și ritmuri; toate, laolaltă, se întrunesc pentru a reda măreția bolților sub care își găsește omul împăcarea.

Așadar: *religia , metafizica, arta și biogenetica – domenii ale absolutului și generalului – oferă putința mântuirii din efemer.*

Asta a fost cândva.

Fiindcă, spre sfârșitul secolului 19, religia este negată și înlocuită cu fervoarea ateistă; metafizica abrogată și înlocuită cu pozitivismul; biogenetica desconsiderată și înlocuită cu practicile sodomice; arta detronată și înlocuită cu decadentismele.

E rezultatul prezenței evreilor.

Evreul este negustor și speculează raporturile crescânde ale valutei. Dar este și intelectual și speculează raporturile subtile ale noțiunilor. El nu are capacitate de expresie și niciodată nu va putea face artă. Va sonda în subteranele sufletului uman, pentru a *tipiza* caracteristicul; va da, ca Zweig și Wassermann, o literatură decadentă și subversivă. Ca poet, ignoră prozodia; ca pictor, nu cunoaște desenul; ca muzicant, nu înțelege armonia. Richard Wagner a demonstrat, într-o carte întreagă (*Judentum in der Musik*), incapacitatea lor de a face muzică. Feminitatea lor – idee exprimată pentru prima oară de Wagner în cartea amintită – i-a împiedicat să creeze. Ei au provocat dezordinea în cultura contemporană. Proust – cum remarcă și criticul evreu Benjamin Crémieux – e înrudit ca sistem de gândire cu Freud și Bergson. Literatura lui, ca și poezia lui Heine, aduce specificul nostalgiei Orientului din antica Judee, unde pofta e atât de lacomă și necesitatea atât de violentă. Mascând lumea frumuseților, evreii dau grai mărturisitor murmurelor ereditare, care dezvoltă – vorba lui Otokar Fischer – "germenii depozitați din primele zile ale lumii și care vor dăinui până la sfârșit".

Otokar Fischer este poetul național ceh de origine evreiască. E un fel de Heine al cehilor, cum Porto-Riche e un Racine iudaic (cum zicea Henriette Charason). Și, ca poet ceh, el nu dă expresie sentimentelor naționale, nici măcar nu are emoțiile europeanului. În volumul său de poeme *Voix*, pune accent pe pornirile obscure, refulate, care însă se ridică, din adâncuri fără fund, în câmpul conștiinței. Violentă, amară și nostalgică – iată lacrima depusă la temelia pe care a plâns întâiul strămoș din veac depărtat. "*Mystique du sang*" e concludentă în această privință:

Quand le plancher craque au pas d'une danse
Rien ne fait courir plus vite mon sang.
Quand un gars chante une chanson slovaque
Pourquoi ai-je envie de pleurer doucement?

Je n'emboîte pas le pas quand ma marche résonne.
On chante en choeur, ma bouche reste close.
Je vais aux champs et le regret me monte
De n'avoir pas germé de la terre d'un champ.

Mais peu à peu la voix de l'Esprit m'enveloppe
Et fait lever, en mon être, les germes
De tous ces êtres, qui depuis les premiers jours du monde,
Sont ici-bas, et y seront aux derniers jour.

Plânge ușor fiecare evreu, izolat cum este într-o lume pe care n-o vrea, n-o înțelege, o urăște.

Nu dă Armand Lunel, prozatorul lor, veșmânt definitiv acestui spirit de vagabondaj, înclinat către aventură și visare? "*Imagerie du Cordier*" înfățișează viața de risc și poltronă cutreierare a frânghierului, evadat din existența monotonă și

cotidiană. El abandonează familia și profesia, abandonează totul pentru a deveni pelerin miraculos, căutător al deliciului norocului. Iar în *"Occasions"*, Armand Lunel face din patologie material de estetică. Conține trei povestiri: un asasinat, o moarte, o sinucidere. Predomină viziunea monstruosului, teratologicului și macabrului.

Evreii explorează în zonele inferioare ale sufletului omenesc, pasiunile mici, în lumea mică. De pildă, teatrul lui Gabriel Marcel, cu personaje luate din burghezie, dar nu orice burghezie. Françoise, din piesa *"Grâce"*, disperă și distruge omul pe care îl înșală din fidelitate pentru un trecut de care se îndoiește. În clipa în care soțul său moare, își dă seama că trecutul în care credea nu conține viața iubitului ei de o oră. De asemenea, Abel Renaudier din *"Iconoclaste"*, văzând catastrofele cauzate de sinceritate, minte din milă. Când năzuiește să revină la sinceritate, el nu mai regăsește "intacta sa gândire trădată". În acest caz, acceptă necesitatea misterului "fără de care viața e irespirabilă". Renunță, în final, la cultul auster, inuman și zadarnic al adevărului.

Iată în ce punct psihologic situează evreii originea conflictelor interioare.

De altminteri, criticii lor – îndeosebi Léon Pierre-Quint și Bejamin Crémieux – proclamă următorul principiu al artei: originea etnică nu are importanță; greșit i se atribuie o preponderență în evaluarea estetică, deoarece opera literară este în funcție de temperamentul individual, unde *atavismul* are rolul principal.

Fireasca înclinare a evreilor este exterioritatea. Iubesc ritualul și ceremonia; se încurcă în scheme și categorii seci. Dintr-o cultură, ei aleg totdeauna crusta, adică civilizația; dintr-un eveniment, aleg totdeauna calculul; dintr-o stare

sufletească, aleg totdeauna profitul. Religia lor e codificarea posibilităților de comportare în afară. *Tora*, cum afirmă însuși rabinul Sim-Mandl, e un ansamblu de canoane practice; *Talmudul* e un manual al cămătăriei, nici un fluid viu în afară de decorativ și ritual.

Și fiindcă sunt tiranizați de scheme, de simbolică, ei proiectează în planuri ideale. Dorința dinăuntru caută corespondențe în afară. Dacă substanța etnică e îmbătrânită și uscată, dacă nici un afluent de proaspătă sevă rasială n-o mai primenește, fiindcă preferă izolarea în celula epuizată, dacă osteneala milenară a plasmei germinative refuză roada tinereții, ei doresc robusta vitalitate. E *tendința bovarică* sau fuga de real, manifestată în setea de a căuta în afară corelativul suficient. Fiindcă sunt lipsiți de energie, fiindcă nu au un temperament activ, vor deveni apologeții vitalismului, ai acțiunii, ai energiei. Lenevia este esența evreului: leneș în meserii, caută să producă prost și să câștige mult; leneș în industrie, caută să nu frământe materiile prime, ci să exploateze raporturile dintre oameni; leneș în comerț, caută să folosească formele oficiale pe care le întoarce în folosul său. Alții fabrică, iar evreii sunt intermediari; alții luptă, iar evreii stau la pândă; alții muncesc, iar evreii fac bani. Dar câștigurile nu se datorează priceperii lor, ci schimbului și circulației bunurilor, adevărată generație spontanee a capitalurilor. Lacomi cercetători ai plusvalorilor, ei acaparează cu ajutorul statului pe care îl corup și-l fac să abdice în favoarea lor. Încolo, sunt lenevia întrupată; mitul "pământului făgăduinței", unde curge lapte și miere, este optima lor năzuință. Chiar tenacitatea lor, incontestabilă, nu e o probă a energiei, ci o înțepenire, un efort încremenit. Dovadă: nu sparg obstacolele, ci caută porți de intrare; se strecoară, nu luptă; lingușesc, nu triumfă. Iar când n-au găsit porul

penetrației ușoare, renunță, fugind mai departe pe firul călăuzitor al interesului. Evreii sunt pelerinii norocului. Ei nu posedă virilitatea necesară, nici emoția necesară, nici vibrația lăuntrică necesară – de aceea doresc muzicalul și fluidicul, activismul și robustețea. E proiecția bovarică, prin care încearcă omul a se îndestula cu ceea ce îi lipsește.

Prin tendința lor bovarică, evreii reprezintă rasa feminină a istoriei. Uscați, adoră podoaba; inerți, adoră fastul; sterpi, dezvoltă ce însămânțează alții. Ei sunt nomazii deliciilor. Tot de feminitatea lor se leagă pornirile către senzualism și către disperările erotice; iar dintre senzații, rețin în special pe cele directe, gustative, și tot ceea ce înregistrează brutal zona epidermică, mai înainte de a filtra și rafina. Nu sunt cărțile lor sfinte pline de exibiții sexuale, adultere și sodomie, iar Magnus Hirschfeld nu este sexologul adulat?

Evreul reprezintă principiul feminin: vagabond al fericirii, parazit și leneș. Și după cum femeile iubesc muzica, dar n-au produs nici un mare muzician; iubesc decorul și ornamentul, dar n-au produs nici un mare sculptor; iubesc nuanța și profilul, dar n-au produs nici un mare pictor; au voce plăcută, dar n-au produs nici un mare orator; au înclinări artistice, dar n-au produs nici un mare poet – tot așa evreii nu au creat în nici un domeniu. Cel mult, au luat idei de la alții, noțiuni banale și perimate, vestind cu violență dezordinea lor patetică. Chiar teozofia, încâlcită aritmetică a misterului, e propovăduită de femei; în frunte stă "marea preoteasă", sora lui Bergson, d-na MacGregor.

Literatura lor, la fel, înfățișează caractere de feminitate și tendințe bovarice. Heine, cel mai reprezentativ poet al lor, e posedat de bucuria înfloririi instinctelor și nu visează decât antichitatea panteistă, păgână și senzualistă. Combate romantismul german, tocmai pentru că spiritul creștin l-a dus la un maladiv ascetism și la atitudine extatică. Heine pledează pentru revenirile la vatra dintâi, unde au fecundat substanțial aurorele patimilor inferioare.

Iar Otokar Fischer, poet și el, iudeu și el, întreține sentimente obscure, implacabil venite din adâncuri.

Marcel Proust, reprezentativ prozator al lor, nu face decât să transpună bergsonismul și freudismul în literatură. E sedus de vraja inițiativelor inconștientului, străbătătoare până în adâncurile virgine din compoziția eului; și aici, în semi-somnolență, în legănări excitante și în reverie, se străduiește să surprindă analogii și coincidențe. Din trecut, urcă întunecate reminiscențe care, după secrete înrudiri, se grupează; un gest, un gust, repetat la intervale de ani, trag din uitare franjul amintirilor, un "halo" de impresii, epitafe murmurate ale trecutului mort; bizare coincidențe amestecă planurile amintirii. Acestea trebuie descrise, pentru ca fraza să se umple de senzații, printre care trece firul misterios care complică, dar care nu e logica. Proust aduce, în proza lui, rumoarea confuză a elementarului; are predilecția bolnavă pentru contradictoriu, incomprehensibil și inefabil, pentru tot ce clocotește la rădăcina existenței și se acumulează la antipodul dintre rațiune și voință. E literatura divagațiilor și a seducției somnambulice.

Și, prin bergsonism, Proust trece la investigația freudiană, explorând terenurile scabroase și viciul. Urzeala cărților sale se împlinește pe tema amorului dintre bărbați și dintre femei: baronul de Carlus este invertit, Saint-Loup este invertit, Albertine la fel. Proust notează minuțios manifestările impulsului erotic. Nervos și bolnav, sclav al egotismului juisor, e un neostenit căutător de delicii fugare. Când proclamă în artă primatul sensibilității, înțelege prin aceasta

placa sensibilă pe care se înregistrează alfabetul primar al instinctelor. Un astfel de suflet depravat și amoral îneacă toate romanele sale într-o atmosferă de trivialitate. La fel procedează în teatru Max Reinhard și Piscator.

Evreii merg către concret și către temporal. Un A. Spaier teoretizează "gândirea concretă", iar un Weininger e apologetul corelativelor erotice. Și fiindcă se trudesc să extragă din clipă și din imediat bucurii de calitatea veșniciei, literatura lor se va mișca pe linia care duce la parodie și feeric, la farsă și ironie. Ca Heine, ironic și sceptic va fi Montaigne; broderie de fantastic și iluzie va fi proza lui Armand Lunel; în tranziția de la realul iluzoriu la fantezie, va căuta resortul teatrului său Gabriel Marcel; ironie afectuoasă și humor vom găsi la Henry Franck; parodie ușoară vom întâlni la Zangwill și Walter Merling; un Hasenclever, un Ferdinand Bruckner sau, în critică, un Benjamin Crémieux sau Léon Pierre-Quint, vor aduce stilul alert, ironic și orizonturile crepusculare.

În activă solidaritate cu filosofi fără chemare sau literați fără vocație, izbutind să redea sau să teoretizeze numai patologicul și incidentalul – fără forța de a comprima într-un tip etern omenesc substanțe sufletești – evreii introduc în blestematul veac al XIX-lea – răsunător de atâta pustiu și atâta foșnet de epitafuri – cutremurătoarea debandadă pe care a înregistrat-o cultura. *"Vers-liberismul"* lui Harold Ferdinand, *"dadaismul"* lui Tristan Tzara, năzdrăvăniile suprarealiste până la impresionism (alternând curentele după cum norma estetică era extrasă din optica fiziologică a lui Helmholz sau din vitalismul lui Bergson) – literatura e devastată de toate aberațiile: *sintetism* (cu Jean de la Hire), *subiectivism* (cu Han Ryner), *druidism* (cu Max Jacob), *simultaneism* (cu Bargun), *floralism* (cu Lucien Rolmer), *pluralism* (cu Arthur Cravan), *integralism* (cu Adolphe Lacuzon), *impulsionism* (cu Florian Parmentier), *sincerism* (cu Louis Nazzi), *intenseism* (cu Ch. de Saint Cyr), *aristocratism* și *imperialism* (cu Lacaze Duthiers și Louis Estéve), *bonism* și *vivantism* (cu B. Thiaudière și Gustave Fivé) și, în sfârșit, *filoprezenteism* (cu Lenzi).

Într-o egală mizerie e și muzica – dincolo de ușoara fantezie a evreilor Offenbach și Halévy – astmatic geamăt abrupt, lăsând să se audă înfuriate explozii de instrumente și ciocniri de alămuri care, la intervale neregulate, emit tumult de clinchet de sticle sparte.

Pictura nu mai are nimic din serafismul rafaelit sau din naturalețea Renașterii; o imperceptibilă finalitate duce la eliminările tonului culorii sau înlăturarea luminii pentru a rămâne umbra și obscurul și acele nuduri lăfăite în deplina sălbăticie a simțurilor degradate.

Sculptura, cu linia fumegândă sau ornamentația obositoare și sumară; dansul sacadat, sărit, chinuit, nervoasă încordare de coapse și pocnite deplasări de fibre, sunt consecințele asiatismului semitic în decrepita civilizație europeană.

Gânditorii evrei, luând drept câmp de plecare o ipoteză generală dubioasă – dubioasă fiindcă e fundamentată totdeauna pe un fapt particular – iar din această ipoteză deducând întreg particularul, amețesc cititorii cu acea eșarfă a triangulațiilor logice. Caracter dominant la evrei: refugierea în temporal și în divers; și iarăși caracter dominant: acoperirea temporalului și a diversului cu coaja tare a noțiunilor sterile. Intuiția bergsoniană, fruct al particularului fluid și trecător, se ascunde sub o rețea solidă de sofisme, echivocuri și confuzii; relativitatea einsteiniană, fruct al spațiului individuat, se

ascunde sub convenienţele deductive ale formulărilor algebrice; economicul marxist, fruct al câtorva fapte istorice, se ascunde sub vălul unei severe scolastici; panteismul spinozist, fruct al adorării substanţei, se ascunde sub înţepenitul geometrism cartezian. Dar sub aparenţele unui logicism construit din echivocuri şi sofisme, sub aparenţele unui geometrism rezemat pe eristică şi lunecări de planuri, sub aparenţele unui algebrism urzit din absolute calcule diferenţiale, zace nucleul contradicţiilor, fiindcă rămâne închis totdeauna miezul plastic şi viu al particularului.

Cu astfel de norme au cutreierat lumea. În *Zohar* se poate citi îndemnul lui Rabbi Abba:

"Adresându-se invitaţilor, Rabbi Abba le zise: «Cum, aveţi atâta lumină; rămâneţi în satul ăsta!». Îi răspunseră: «Când păsările îşi părăsesc cuibul, nu ştiu unde merg; aşa cum stă scris: Cum e pasărea care-şi părăseşte cuibul, aşa e şi omul care-şi părăseşte patria. Or, această ţară ne e folositoare pentru studiul doctrinei. Dormim prima jumătate a nopţii şi consacrăm a doua jumătate studiului». Rabbi Abba ridică mâinile şi îi binecuvântă".

Studiind doctrina, au manifestat *aversiunea crucii*, aversiune care este esenţială iudaismului. Sunt stăpâniţi de o credinţă şi lovesc violent în toate aşezările lumii. De o astfel de noţiune a credinţei, remarcă Jacques Maritain, credinţă atât de profund iudaică, se leagă filosofia lui Şestov. Numai în ziua în care va stăpâni lumea, Israel se va asigura de *o credinţă*. Până atunci ura şi îndoiala va sălăşlui în inima lui.

Cu toate încercările de regenerare a iudaismului şi integrarea lui în formula spirituală a Europei – cazul lui Hermann Cohen, evreu şi el, care, în *Le judaïsm et le progrès religieux de l'humanité*, vrea să facă din filosofia kantiană baza iudaismului modern – Israel a rămas ca un semn etern al contradicţiei.

În ţara cea mai tolerantă, Rusia, unde s-au impus prin număr, vehemenţă şi fidelitate faţă de marxism, au dizolvat şi au corupt. Astăzi, în Rusia, nu mai e nimic din viziunea creştină a crucii, din mustrarea interioară, din suspinul tragic al mântuirii. Poezia acelui cântăreţ, Tincev, care se îngâna cu puterile nopţii; "amorul destinului" şi "mirajul abisului" al lui Tolstoi şi Dostoievski; filosofia de odinioară, dezvoltând atâtea concepte himerice care mediau între adevărul închipuit (mitul) şi binele dorit (utopia) a lui Florenski şi Soloviev – toate sunt înlocuite cu orgiastica lăcomie a interpretărilor marxiste; iar literatura e preocupată de problematica de clasă, devenind un fel de arhivă insignifiantă a faptului divers şi a cotidianului.

Evreii au descompus spiritualitatea rusă, introducând aversiunea crucii. Simplul paralelism între secolul lui Dostoievski şi veacul de azi este definitiv probant.

III

PERSPECTIVA CREPUSCULRĂ

1. NORMA IUDAICĂ ÎN FENOMENUL RUS

mesianism și religiozitate; portretul spiritual al Rusiei vechi; specificul fenomenului rus; sensul mesianic al slavismului; cadențe și caracteristici; norma sovietică; devieri de la linia generală a doctrinei.

Cum au dizolvat evreii spiritualitatea rusă?

Au înlocuit viziunea creștină a crucii cu *aversiunea* față de ea. Conștiința dureroasă a mântuirii a fost înlocuită de nostalgia paradisului terestru. Din profund *religioasă*, Rusia a devenit *mesianică*. Religiozitatea este năzuința omului către transcendent, pe când mesianismul este năzuința lui către perfecțiunea pe plan terestru.

Aceste două moduri ale problemei suferinței umane au în comun *însetarea după fericire*; cu *deosebirea* că această fericire se obține într-un *viitor* mai bun (mesianicul) sau într-o *lume* mai bună (religiosul).

Fosta Rusie ne era cunoscută din literatura sa atât de caracteristică. Reflectată prin temperamentul literaților ei, ne apărea ca un colos apocaliptic, capabil să absoarbă destinele mărunte ale popoarelor.

Era o Rusie a instinctelor, a escatologiei, a subteranului, a dualului maniheic; turmentată pe două câmpuri sufletești opuse (al luminii și al tenebrelor). Adică o Rusie disidentă, nihilistă, schismatică, ascetică, marcionică și sectară; posedată de conștiința pronunțată a prăpastiei, de un dispreț suveran pentru valorile burgheze; revoltată împotriva Dumnezeirii

vindicative și fanatizată de așteptările "Salvatorului". Dacă îi murea mama, dacă se certa cu prietenul său sau își rănea degetul, rusul pe Dumnezeu îl făcea răspunzător. Dumnezeu era pentru el obârșia tuturor, o obârșie omniprezentă și omnipotentă. Dacă omenirea suferă, dacă rânduielile sunt nedrepte, dacă societățile sunt împărțite în stări și în clase, dacă păcatul e frecvent și injustiția e pretutindeni, de vină e El, Dumnezeul amăgitor, cel căruia îi slujesc preoții și i se închină bisericile. Nu este semnificativ faptul că Dobroliubov, după ce este mai întâi fidel fanatic, trăit într-un mediu de puritate clericală, devine nihilist halucinat, militant și teoretician, în urma morții mamei sale, în a cărei dispariție vede un rău universal? Și nu tot atât de semnificativ e cazul eroului lui Kataev, ateist dârz și sălbatic, care, în urma morții soției sale (a cărei iubire era pentru el izvorul puterii în lupta destructivă pe care o ducea), vede în Dumnezeu nu o idee stearpă, falsă, abstractă, ci o existență vie care plătește și răsplătește?

Este o Rusie primitivă, a cărei primitivitate e ceva absolut; în care stau implântate rădăcinile existenței ei; o existență tragică, de un dionisism al suferinței telurice obscur și haotic. Iar deasupra ei planează fantoma lui Nicolae al II-lea, rânjetul de cavernă al lui Rasputin și cinismul lui Pobiedonoștev.

Tutore al lui Alexandru al III-lea și preceptor al lui Nicolae al II-lea, Pobiedonoștev, întemeietorul "Ligii Sfinte", pravoslavnică redută împotriva "ideilor periculoase", se conducea simultan după două morale: *a fericirii absolute* (rezervată guvernanților) și *a knutului* (instituită pentru narodnici și mujici). Intoxicați cu mireasmă tare de stepă, în ochi cu halucinațiile crucii și în cap cu aburii de alcool în care îi învăluiseră nihiliștii sentimentali ca Cernîșevski, Bielinski, Mihailovski și Pisarev (vizionarii unei societăți perfecte, în care misterul suferinței e absent, iar fericirea definitivă), țăranii nomazi sunt coagulați într-o mare coeziune moleculară stimulată totuși de așa-numita mișcare "populistă". Peste idolatria lor se instăpânește uitătura cruntă a lui Pobiedonoștev. El nu crede în nimic ; crede în "*lege*", în comandament, în regulă; fiindcă legea este el. Gata a pune în serviciul tiraniei silogismele cele mai fragile, Pobiedonoștev publică o carte devenită un catehism al absolutismului și pecetea unei mentalități. Iată câteva raționamente justificative ale satrapiei lui, puse în triangulațiile logicii absurde:

"Instituțiile fundate pe principii false sunt înșelătoare; cel mai fals principiu politic este suveranitatea poporului; deci: *absolutismul singur este salvator*".

Sau:

"Omul caută fericirea; speranța de fericire este fără limită; deci: *fericirea este imposibilă*".

Sau:

"De fericire se apropie acela care nu gândește, dar reflectează infinitul așa cum o picătură de apă răsfrânge lumina soarelui; masele poporului vor să fie fericite; deci: *să nu gândească la nimic și să nu învețe carte*".

Sau:

"Omenirea e înzestrată cu o forță naturală: *inerția*; inerția dă societății stabilitate; știința omoară inerția; deci: *să nu cultivăm poporul*".

Sau:

"Puterea guvernanților vine de la Dumnezeu; Dumnezeu este nelimitat; deci: *puterea guvernanților trebuie să fie nelimitată*".

Și așa mai departe. Pobiedonoștev, șeful "Ligii Sfinte" și cap al bisericii, arunca peste turmele sale, timorate de

dreapta credință ortodoxă, canoanele indiscutabile ale păstoririi.

Atmosfera aceasta este transpusă în literatura secolului al XIX-lea: conștiința abisului creat între popor și putere; sciziunea dintre cler, influențat de rituri greco-ortodoxe, și pravoslavnici; dezrădăcinarea; refugiul într-un trecut idealizat, antepetrinic (secta slavofililor lui Homiacov); refugiul în Occidentul transfigurat (secta occidentaliștilor lui Herzen) sau refugiul în natură și în viața naturii (secta renunțării, a lui Tolstoi); apoi tematica adevărului în viață și artificialității culturii și artei (Pisarev și Tolstoi); tema rostului omului (Gogol). Dostoievski prinde, însă, întreg acest tumult sufletesc, în izvoarele lui permanente de neliniște religioasă și inchietudine cosmică. El se face orga simfoniilor durerii, orga în care sunt prinse toate sensurile suferinței. Milă pentru durerea omului, compătimire pentru abandonarea universului, viziunea stării de păcat a lumii, revolta împotriva destinului mizer, realismul naiv rezultat din proteste etice, esența satanică a puterii terestre, străfundurile infernale ale vieții și beatitudinile angelice ale credinței, revoltă, scrâșnet, violența urii și persistența răului, împletiri de efulgurații apocaliptice și pasiunea fierbinte a "regatului ortodox" – toate se găsesc în Dostoievski. Ce a fost mai profund uman și mai specific rusesc a intrat în scrierile lui.

Prin materialul de viață furnizat, literatura rusă suscită curiozitatea europenilor. Prea obișnuiți cu ornamentările estetice și fraza sculpturală, lucrată, împodobită de franjuri artistice, de o frumusețe artificială și de o perfecțiune obositoare, europenii găsiră în literatura unui Dostoievski: frământare, elan, neliniște metafizică și compasiune creștinească, suferință umană și disperare pământeană; numai atât, fără nici o preocupare de artă, de contur și de formă; un dispreț total al artificiului estetic. Dacă se pune la socoteală și faptul că secolul XIX apusean se caracterizează printr-o vădită sărăcie spirituală – un secol de deficiențe certe peste care pluteau strigoii trecutului – se poate închipui câtă curiozitate a stârnit apariția acestor purtători ai spiritualității rusești.

Reținuți de cercetarea asiduă a adevărului în viață, punându-și probleme chinuitoare de conștiință și aplecați să dezlege până și enigmele cele mai insesizabile ale nelămuritului suflet omenesc, literații ruși aduceau ecoul unui motiv străvechi, un *"ur-slavisch"* motiv, din vremile când omul se întreba asupra rostului în viață și tremura în fața necunoscutului. Operele lor erau, dacă nu piese de probă estetică, documente de psihologie umană. Era o literatură deloc artistică și deplin caracteristică. Găseai în ea pitoresc, fiindcă reflecta societatea; găseai sensuri spirituale, fiindcă era expresia poporului; găseai mirajele deșertului cosmic și abandonul Dumnezeirii, fiindcă oglindea stepa legănată și pustiile întinse pe spațialități carbonizate, pline de parfumuri tari de ierburi arse. Realism crud, dar și transfigurare spirituală; document pur, dar și sens psihologic; pitoresc divers, dar și generalitate umană; caracteristicism, dar și emoție artistică – iată ce a constituit, ca specificitate, literatura rusă.

Și mai era ceva.

Fiind document desprins din viața poporului, extract din substanța lui spirituală, această literatură închidea în sine și o pronunțată vocație mesianică. Pentru că: pentru ea, poporul nu este numai o entitate politică și socială, ci un organism dumnezeiesc: un fragment de absolut. El este putere mitică,

epos, din latențele căruia țâșnește, în formele ei, istoria; prin formele istorice, poporul, legat indisolubil cu fatalitățile și cu destinul dat de Dumnezeu, nu face altceva decât să-și caute loc în devenire, în dialectica istoriei, ale cărei soroace finale sunt prestabilite. Fiecare popor manifestă o idee din cugetarea lui Dumnezeu; ideea poporului nu constă în ceea ce gândește el (poporul), în timp, asupră-și, ci în ceea ce gândește Dumnezeu, în eternitate, asupra lui. Or, gândirea lui Dumnezeu este coerentă, armonică; popoarele sunt voințe în care se proiectează ideile lui Dumnezeu; deci, și ele trebuie armonizate, fiindcă trebuie să reprezinte, pe pământ, solidaritatea misterioasă cu ideile divine. De aici misiunea istorică de care se simte încărcat poporul rus. De aici panslavismul, care, mai înainte de a fi un plan politic, este de sorginte religioasă.

E un bun comun în lumea slavă această idee. O găsim la H. Wronski (polonez); o găsim la Soloviev și Berdiaev; o găsim până și la bulgarii Slaveikov și Janko Janev. La aceștia, poate prin filiație rusească, deși Janev o pune în legătură cu spiritualitatea germană, venită prin Nietzsche (*Bulgarien und der deutsche Geist*). Ideea obârșiei divine a poporului are puncte de contemporaneitate spirituală cu filosofia lui Joseph de Maistre.

Un sens mesianic străbate prin interiorul istoriei rusești și dă poporului o vitalitate gata de a se risipi oricând pentru împlinirea sorocului prestabilit. S-a răsfrânt și în literatură.

Răsfrângând, însă, în arta lor sensul mesianic al poporului, literații nu fac altceva decât să condenseze fragmentele de eternitate reprezentate de sufletul rusesc. Ei aruncă ancora în substructura eternului omenesc, acolo unde dospesc fatalitățile și unde zac enigmele și subînțelesurile.

În Rusia sovietică, a cărei misiune e limitată la planul cincinal și la încordarea supraomenească de a tehniciza, a fost stârnită, mai acum câțiva ani, o discuție aprinsă în sânul "Asociației Revoluționare a Scriitorilor Proletari". Se punea problema regulilor de urmat:

sau înlăturarea formelor de artă burgheză, țâșnită spontan din adevărurile permanente ale sufletului omenesc (dar atunci nu se poate ajunge la o literatură esențială, calitativă, pură; o literatură a durabilului);

sau respectarea canoanelor de colectivism proletar (dar atunci se ajunge la o literatură accidentală, cantitativă, impură; o literatură a efemerului).

Dilema este fără ieșire. Literatura "subînțelesului" uman, a sensurilor adânci, nepronunțate, abia surprinse și transfigurate, era în linia de apreciere a sufletului rus: lacom după refugii spirituale și dornic a se sustrage tribulațiilor destinului. Pe când o literatură a "înțelesului direct" era menită să înăsprească existența proletariatului, și așa destul de lipsită de conținut spiritual.

Scriitorii cei noi au urmat drumul din urmă. Comandamentul lor de artă se găsește în doctrina partidului, după cum, pentru filosofie, direcția cugetării trebuia căutată în armura ideologică, adică în marxism. Literatura contemporană e tezistă, este expresia tematicii de clasă, e îmbibată de voluntarism, impusă. Sacrificând tot ce conștiința omenească poate elabora ca semn de întrebare, scriitorii sovietici ancorează în real și "fixează faptele". Maiakovski scrie deci poezie industrială, face, cum s-a zis, "jurnalism liric"; Gladkov compune romane colectiviste, Sklovski povestește evenimentele revoluției. Din mediul industrial și politic, din ritmurile fabricilor și disciplina uzinelor, din schițările afișelor

și poruncile ordonanțelor vor fi culese subiectele; cel dintâi, Uspenski, deși nemarxist, va oglindi, în cărțile sale, dogma legăturii dintre capital și muncă.

Faptul nu este izolat. În Rusia sovietică, după cât se pare și după cât ne îndreptățește logica să credem, directivele partidului țin loc de adevăruri. Tinerii gânditori sovietici au grijă de a nu depăși cu o iotă canoanele marxiste. Și, după cum pentru vechii scolastici, sfânt, drept și adevărat era numai ce a zis Aristot și ceea ce se găsea în scrierile lui Aristot, tot așa, pentru sovietici, sfânt și drept și adevărat este ce a zis Lenin și ce stă scris în volumele lui Marx.

Or, Marx ce a zis: că la începutul lumii nu a fost cuvântul, ci fenomenul economic; și n-a fost ideea, cum se lăuda Hegel, ci materia. Materia, sub forma de drept economic, este motorul care mână întreaga evoluție a istoriei. Ideile, reprezentările, manifestările spirituale nu sunt altceva decât "emanația directă" a comportărilor materiale ale omului; ele sunt implicate în activitatea și în comerțul material, acesta constituind limbajul cotidian al vieții reale. Hegel n-are dreptate, zice Marx, când pretinde că ideea este motorul transformator al istoriei; e ca și cum am spune că fiul naște mama, rezultatul-principiul sau efectul-cauza. La începutul tuturor stă materia; și prin "contradicția" pe care o închide în sânul ei, materia evoluează după o dialectică precisă, ale cărei trepte Hegel le-a întrevăzut destul de bine. Un lucru se afirmă, se neagă și devine; adică: se pune, se opune și se compune; deci, de la burghezie la proletariat și de aici, în mod ineluctabil, la comunism.

Marx declară: obiectul nostru este mai întâi producția materială. Mai întâi, noi luăm, deci, cunoștință de materie. Și

cunoștința noastră evoluează în raport cu sporirea producției. Dar materia conține sursa evoluției în contradicția implicată în sânul ei; ea se desfășoară după poruncile conținute înăuntrul ei; deci, legile materiei sunt *date* în însăși constituția sa; ele dirijează dialectica. În aceste legi se poate interveni prin voința umană. Ele nu sunt imutabile, fixe, eterne; sunt pasibile de modificări, de schimbări, în sensul în care se mobilizează eforturile omului. Altminteri n-ar mai avea nici o rațiune de a fi lupta de clasă, tehnicizarea, planificarea și cincinalismul. Deci: adevărul nu există decât la intersecția dintre linia de evoluție a materiei și linia de dezvoltare a silinței omenești. *Rezultanta acestei intersecții: actul producției; actul producției este unul și același cu adevărul; iar calea adevărului este cunoștința, care cunoștință nu este altceva decât raportul de adecvare între lucru și conștiință.*

Această *"adeqŭatio rei et intellectus"* n-are însă nimic de-a face cu scolastica. La scolastici era vorba de încrucișarea dintre "existență și conștiință"; intelectul aderă la existență; rezultatul: cunoașterea ; însă această cunoaștere furnizează esențialitatea existenței; și, astfel, conștiința e îmbogățită; întrucât cunoașterea nu e altceva decât implicarea *"mintală"* – prin intermediul lui *"species"* – a realului în conștiință. La sovietici, toată filosofia se instalează pe raportul dintre "producție" și "intelect", sporirea celei dintâi fiind un rezultat al cunoașterii; deci, prin cunoaștere, producția se îmbogățește. La scolastici, prin cunoaștere, intelectul se îmbogățește. E un raport răsturnat.

Linia filosofiei sovietice are punctul de începere în doctrina lui Marx. Cine știrbește linia se face vinovat de erezie: cazul Buharin. Sunt, de asemenea, combătuți toți

filosofii care n-au puncte de contact fecund cu ortodoxia marxistă.

Însă toată această conștiință umană, absorbită de necesitățile de realizare a planului cincinal, de sporire a producției, de tehnicizare și industrializare excesivă, începe să fie cutremurată de întrebarea chinuitoare: *care este sensul omului în lume?* Nu este o simplă întâmplare că, dintre scriitorii vechi, cel care exercită influența cea mai puternică asupra romancierilor sovietici este Gogol. Gogol cuprinde fundamental, în scrierile lui, tema rostului omului.

În literatura sovietică actuală, ridicolul rezultat din funcționările rigide ale automatismului e frecvent. Omul s-a mecanizat și, mecanizându-se, a devenit ridicol. Însă, dincolo de acest ridicol plutește o tristețe caracteristică; ridicolul derivă dintr-o perspectivă sumbră, gravă, asupra existenței; este, la drept vorbind, un suspin, nu un surâs, în opera lui Zoșcenko.

Lipsa de sens spiritual, abandonarea, disperarea de singurătate, deșertul acestei vieți mecanizate, sterile, absorbite în acțiuni dirijate după decrete oficiale – trecute la Zoșcenko în humorul tragic caracteristic – evoluează, la Kataev, în formele plictisului exagerat, izolării desăvârșite și disperării în izolare. Drept consecință, unii se refugiază în trecutul istoric (eroii lui Fadeev), alții în adâncurile necuprinse ale naturii (eroii lui Leonov); fiindcă numai aci poate fi rezolvată problema salvării.

Paralel cu aceste devieri de la linia concepției colectivisto-realiste în artă, se înregistrează, în filosofie, lunecări înspre logicismul idealist hegelian, lunecări înspre empirism, lunecări înspre explicațiile mecaniciste.

Veșnicele lunecări omenești.

2. PERSPECTIVA CREPUSCULARĂ

deficiența secolului XIX; industrialism, logistică, formalism; discontinuitatea eleno-romană; moisismul spiritualității iudaice; perspectiva crepusculară.

Vast cimitir mai este și veacul al XIX-lea!

Valorile umane, doborâte din sferele reci ale spiritului, secătuite și dezagregate, abia se mai zăresc la fulgurația fugitivă a ieftinei reclame, provocată de comentatori ambițioși. Nici o auroră vie nu se ivește în nebuloasa fondului productiv. Hotărât, este epoca tristă a culturii europene; este epoca în care fața culturii apare mutilată, siluită, anulată de chiar elementele componente, destinate mai mult să se dezmintă decât să se solicite laolaltă.

Artificiul devine normă și ia avânt triumfător exterioritatea; e vârsta de aur a matematicii și vârsta de fier a mașinii și a tehnicii. În locul misterioasei gestații tăcute a spiritualității de odinioară, se aude peste tot huruitul ingineresc și masiv al rotativelor. Industrialismul degenerează până la formele lui îndestulătoare. Capitalizările uriașe, îngrămădind plusvalorile materiale, sporesc distanța dintre oameni, și – ironie – democratismul politic, cu idolatra aberație a acelor principii fals egalitare, începe să domine, pustiind forțele substanțiale care trebuie să compună cuprinsul dintr-o formă socială.

Fondurile spirituale au secat.

Reînvie strigoii: vine neo-kantianismul cu perimatele sale simetrii – oarbe ocheane prin care e privită fabricația fenomenelor lumii; vine obositoarea croitorie logică a hegelianismului, dezbinat în fioroase coterii potrivnice; vine matematismul creator de fantome, înveșmântate în superbă hlamidă algebrică. Mintea omului aleargă în goluri, populându-se de ceea ce e în stare să producă forța fabulatorie, îndrăgită numai de corelativul insuficient al unei realități încă nesesizate. Nici măcar fluidul cugetării nu se poate sustrage mecanizării, introduse prin logistică.

Literatura se anarhizează, de la poezia stăpânită de zvonurile simbolismului sau de încâlcitele enigme expresioniste și până la romanul abundent în pervertiri și sodomii, entuziastă apologie a viciului, adulmecat în formele exagerate ale pornografiei acaparatoare.

Sculptura încetează de a mai fi expresie fidelă a efortului de a surprinde caracteristica definitorie a unui tip uman, reducându-se la așchiile azvârlite de vanitoșii care au utilizat dalta pentru făurirea unor pseudo-teorii estetice; "esențialismul" care, fără cultul proporției și al armoniei, tiranizează și dezgustă, înseamnă o perfectă mutilare; ornamentația dispare pentru a nu da loc cumva ivirii frumuseții. Din măiestriile trecute care au înălțat în văzduh fala catedralelor – nereținut elan al moleculelor de piatră betonate de strașnica forță a credinței – arhitectura renunță la franjurile seducătoare prin care se strecoară tânjind speranța, pentru a deveni simplă și schematică muchie – oricât de trufașă în încifrarea pe etaje a *bloc-haus*-urilor, faraonice zgârie-nori, care întunecă nordul american.

Curba elegantă a melodiilor legănătoare sau voluta lentă și maiestuoasă se stinge, ca să se poată auzi asurzitorul clinchet de alămuri și monotone tobe întrerupte sincopat.

Pictura preferă peisajul brumos sau figura inexpresivă, pânza nemaifiind reverie incoruptibilă a frumuseții, ci loc de aglomerări de culori fără ton, sau scâlcieri de portrete fără reliefuri.

Dansul uită obârșia plutitoare a liniilor, trecând de la alunecările de ciută prin luminișuri, la saltul chinuit și dizarmonic.

Haina *chiar* este efectul lipsei de gust și de fantezie, imitând trasăturile sumare ale îmbrăcăminții muncitorului care supraveghează gresarea mașinii; iar când se întâmplă să intervină moda, se ajunge la caraghioslâcul acelor costume: împerechere de șalvari turcești și jiletci tiroleze!

Crește pustiul peste veacul al XIX-lea. Sufletul, inalterabil abur al Dumnezeirii, e înlocuit de mașina cu aburi. Dintre emisferele alcătuitoare ale globului uman, predomină aceea în care se agită țărâna, în țărână vegetația instinctelor, iar în instincte patima necurmată. Ființa se scaldă în materialitate ca în mediul ei natural. Omul nu mai e cristal aerian de puteri înnoitoare ale spiritului, ci brutală încorporare a energiei producției economice; nu mai este senina insulă de însoriri ale conștiinței, ci violentă explozie a voluptăților inferioare; nu mai este frenezie a rațiunii, ci primejdioasă revărsare a instinctelor.

E atâta deficiență spirituală în acest întunecat veac, încât cercetătorii săi sunt îndemnați să anunțe declinul iremediabil. Spengler analizează prin perspectiva crepusculară ciclul care se încheie, stors fiind de măduva nervoasă ce pulsează o cultură. Un Julien Benda găsește că abandonăm zonele eternului pentru a ne fixa centrul de existență în terenul nestatornic al temporalului. Iar Henri Massis crede în zgomotoasa năvală a misticismului acoperitor care, prin

conductele germane, s-ar comunica din necunoscut fund de continent asiatic prin ale cărui rotații s-au mai revărsat odinioară negurile atâtor popoare nomade întunecând splendoarea romanității.

Filosofii culturii observă tristețea, disperarea, neliniștea și sterilitatea. Omul veacului 19 cultivă exteriorul și uită lăuntricul; militarismul pompos și industria materiei, îngrămădită prin tehnicități complicate, devin limbajul sec, cotidian.

Deloc curios: secolul 19 este tocmai intervalul în care se petrece procesul discontinuității; înăuntrul sistemului de valori eleno-romane se infiltrează morbul iudaic; este epoca plină de vâlva sonoră a lui Karl Marx, de anti-intelectualismul lui Bergson, sexologia lui Freud, relativitatea lui Einstein, patologia lui Lombroso, sociologia lui Durkheim, Lévy-Bruhl și Lassalle; e epoca lui Weininger și Nordau; acum ia avânt francmasoneria, cristalizare de bizar și ocult, și se întinde ezoterismul acelei pseudoreligii numite teozofie.

Vine nivelarea.

Vicierea e săvârșită prin înfiltrarea acelui microb care trebuie numit *moisismul* spiritualității iudaice.

Esența valorilor greco-romane este viciată.

Moisismul constă în *perspectiva crepusculară* sub care privesc evreii lumea și viața. Nu s-a suit Moise în vârf de munte ca să privească în zări, în depărtări, mirajul *"pământului făgăduinței"*? Și n-a făurit *"tablele legii"* menite să conducă mulțimile, prin întuneric, până la punctul de începere al aurorei boreale? Acolo sunt câmpii mănoase, bogății și resurse; acolo nu mai e trudă ostenitoare și nici zumzet uscat de instrumente care ajută și prefac.

La toți gânditorii evrei se remarcă dominanta moisidică a spiritualității lor: se agață de piscul unei noțiuni generale.

exagerat de încăpătoare, și de aici anunță normele ce vor conduce către nebănuite regiuni neexplorate. Nu scrutează Freud amurgul vieții psihice pentru a descoperi în depărtări întunecoase puterile elementare de la rădăcina sexualității? Nu caută Bergson, dincolo de limitele rațiunii, orizontul auroral al intuiției, vaporos sâmbur sub învelișul forțelor vegetative? Nu vestește Marx, dincolo de decrepitudinea burghez-capitalistă, ora sonoră a triumfurilor colective – mesianice armii care adastă paradisuri terestre? Nu întrevede Einstein, dincolo de înțelesurile cosmosului galileian, mulțimea de câmpuri de gravitație mobile și eterogene? Nu aleargă Spinoza după substanța unică și generatoare? Nu denunță Weininger secretul prin care bipolaritățile sexuale se însumează în ființa umană într-o dizarmonie fertilă? Nu descoperă Philon sorgintea misterioasă a emanațiilor, creând stihiile lumii și esențele? Nu sunt francmasoneria și teozofia rosturi oculte dincolo de rânduielile fixate?

Pretutindeni dominanta moisidică: *viziunea unor regiuni fertile dincolo de imobilitate și statornicie.*

Introducând perspectiva crepusculară în ansamblul valorilor greco-romane, iudeii aduc seceta culturii europene. În afară de această perspectivă crepusculară, nimic nu produc. Gânditori originali n-au, literați autentici n-au, muzicanți n-au, sculptori n-au, pictori n-au. În filosofie sunt comentatori, culeg erudiție din silințele altora; dintr-o limbă, iau partea uscată a cuvintelor, iar nu pârâul viu al înțelesurilor – sunt filologi; în societate, nu adună sucul materiilor prime, preferând să manipuleze derivatele – sunt intermediari; și vor trage la bani, adică nu la ceea ce reprezintă o *realitate*, ci la ceea ce reprezintă un *raport*.

Evreii combină raporturi între oameni și între valori. Împrumută de la alții, iar elementelor disparate le dau

coeziune nouă prin perspectiva crepusculară. Astfel ajung la acele uriașe sinteze distrugătoare care constituie sistemele lor. Peste tot și în toate sunt factori de negație. Când s-a știut de efortul masiv al lui Bismarck, a intervenit inteligența sucită a lui Lassalle, tactica spirală a lui Karl Liebknecht sau învârtiturile ideologice ale lui Walter Rathenau; când s-a știut de speranțele consolidatoare ale lui Gladstone, s-au ivit întortocherile pedante ale lui Disraeli; când s-a știut de incoruptibila gravitate rece și temerară a lui Robespierre a venit eliptica agresivitate a lui Marat; când s-a știut de uriașa încrâncenare a lui Clemenceau, a sosit Mandel; lângă cutezanțele lui Cavour, s-a ivit Artom; în fața înțelepciunii prudente a lui Maurras stă instigarea lui Leon Blum; iar Stalin. în strădania de a da contur mișcătorului ocean de popoare din imperiul roșu, s-a izbit de vicleniile lui Radek, Zinoviev și Trotzky. În afară de acest furibund antagonism, evreii nu aduc, pe nici un plan al vieții, originalitate.

3. SĂRĂCIA SPIRITUALĂ A EVREILOR

vasalitatea filosofiei iudaice; caracterul monoteic al mentalității asiatice; contradicții în conceptul de bază; alternativa între cauzal și condițional; dramaturgia ideologică.

Cugetătorii lor?

Ceea ce se cuprinde fundamental în sistemul lui Bergson, *intuiția*, nu este altceva decât *"le sens intime"* al lui Maine de Biran, "revelația interioară" a lui Jean Jacques Rousseau, *"l'ésprit de finesse"* al lui Pascal, *"intueri"* al lui Descartes, "introspecția" lui Schopenhauer; iar J. J. Gourd, Schelling și Ravaisson au folosit-o și ei.

Ceea ce se cuprinde iarăși fundamental în sistemul său, *evoluționismul*, îl întâlnim la Herbert Spencer și Heraclit, străvechi apologet al devenirii universale.

Ceea ce iarăși se cuprinde fundamental, *contingența*, îl are premergător și maestru pe Émile Boutroux. Vitalismul îl ia de la Nietzsche și Guyau, iar teoria estetică de la Conrad Fiedler.

Bergson, însă, combină într-un mod nou *raporturile* și, sintetizând prin perspectiva crepusculară, ajunge la dominanta moisidică: *intuiția, instabil echilibru de instincte, este substanță plutitoare în jurul nucleului luminos al inteligenței.*

Ceea ce se cuprinde fundamental în doctrina lui Freud, *inconștientul*, este cunoscut încă de pe vremea romantismului

exuberanțelor interioare; Goethe, Schelling și toți filosofii naturii îl știau; iar Hartmann e neostenit scormonitor în tainițele sale.

Iarăși, ceea ce mai cuprinde fundamental, *transferul energiei*, protopărintele Platon așa explica inspirația.

Ceea ce iarăși se cuprinde fundamental, *factorii inhibitori*, sunt foarte cunoscuți lui Herzberg, iar de fixațiile sexuale și de complexe e plină mitologia greacă.

Și ceea ce se cuprinde și mai fundamental, *terapeutica*, Brücke, Meynert, Bernheim sau vestitul Charcot de la Salpêtrière practicau deja metoda, deținând la rândul lor secretul din "laboratorul magnetic" al lui Mesmer.

Freud, însă, combină din nou *raporturile* și, sintetizând prin perspectiva crepusculară, ajunge la dominanta moisidică: *inconștientul, instabil câmp de apetențe sexuale, este zona plutitoare sub cercul luminos al conștiinței.*

Ceea ce se cuprinde fundamental în teoria lui Marx, *dialectica,* o împrumută din metafizica lui Hegel, iar răsturnarea idealismului o face cu ajutorul filosofiei franceze.

Ideea că *faptul economic* determină faptul social, iar înăuntrul faptului economic *utilajul de producție* e preponderent, o împrumută de la enciclopediști și fiziocrați, nefiind străini de ea nici Smith, Malthus, Owen, Morelly, Mably, Godwin.

Ceea ce iarăși se cuprinde fundamental, *lupta de clasă*, o ia de la Mercier, Turgot și Mirabeau.

Ceea ce iarăși găsim fundamental, *plusvaloarea,* e un aliaj de *teorie a muncii colective* a lui Proudhon și *teoria rentei* a lui Ricardo – evreu și el – dar împrumutând, la rândul său, din *teoria salariului* formulată de Adam Smith.

Legea de aramă o ia din Lassalle – evreu și el – dar imitator, teoria nefiind decât o altă formulare a *salariului minim* al lui Ricardo, imitator și acesta al lui Adam Smith.

Ceea ce iarăși găsim fundamental, *proletarizarea crescândă* și *concentrarea capitalurilor*, le ia de la diferiți scriitori socialiști.

Ceea ce iarăși e fundamental, *tehnica producției – formă primordială*, o ia de la englezul Jones, care exprimă dubla dependență dintre *infra* și *suprastructură*: transformarea producției materiale antrenând transformarea raporturilor economice, iar acestea din urmă antrenând transformarea componentelor juridice și morale; concepția ciclurilor istorice, organice și critice, pozitive și negative, o ia de la A. Comte, Saint-Simon și Spencer.

Marx, însă, combină din nou *raporturile* și, sintetizând prin perspectiva crepusculară, ajunge la dominanta moisidică: *economicul, instabil câmp al forțelor de producție, este o sferă plutitoare lângă lumea valorilor spirituale ale societății.*

Ceea ce se cuprinde fundamental în teoria lui Einstein, *relativitatea limitată*, o ia de la Lorentz, care și acesta împrumută *coeficientul de reducție* de la Fitz-Gerald; *finitismul vitezei* se găsește la Clémence Royer, iar *echivalența masei și inerției* la Gustave Le Bon.

Ceea ce iarăși se cuprinde fundamental, *relativitatea generalizată*, o întâlnim la H. Poincaré; *calculul diferențial absolut* sau "*tensor calculus*" îl împrumută de la Christoffel și Civitá; *cronogeometria*, de la Minkowski; *legea izotropiei luminii*, de la Fizeau, Fresnel, Michelson și Morley; *mișcarea intraatomică*, de la Le Bon și Maxwell; *mobilitatea seculară a periheliului planetar*, de la Leverrier, Fizeau și Thollon; *teoriile non-euclidiene*, le împrumută de la Bolyai,

Lobacevski, Riemann și Cayley, iar *spațiul metageometric*, de la Élie Cartan.

Einstein, însă, combină din nou *raporturile* și, sintetizând prin perspectiva crepusculară, ajunge la dominanta moisidică: *relativismul, instabil ansamblu de câmpuri de gravitație mobile, eterogene și anizotropice, înseamnă regiunea plutitoare de deasupra fixelor spații newtoniene.*

Ceea ce se cuprinde fundamental în gândirea lui Spinoza, găsim la Descartes; Montaigne trebuie căutat în Pyrrhon; Philon Alexandrinul, în Plato și Zenon, iar Weininger, compilând din Moebius, postulează filosofi și nu are originalitate, descrie savanți și nu pricepe nimic.

Combină, însă, din nou *raporturile* și, sintetizând prin perspectiva crepusculară, ajung la dominanta moisidică: *lângă ordinea prestabilită a Dumnezeirii, se află amurgurile plutitoare în care explorează mintea omenească.*

Dominanta moisidică pricinuiește perspectiva crepusculară, iar de amândouă se leagă caracterul *monoteic* al mentalității iudaice. Fără de conceptul unic explicativ, evreii nu pot crea un corp organizat de afirmații. Ei acordă acestui concept generalitatea cea mai mare pentru ca toate să derive cauzal din posibilitățile aici închise. Baruch Spinoza lămurește panorama spectacolelor naturii prin virtutea de desfășurare conținută într-o realitate unică: *substanța;* Freud lămurește panorama aspectelor conștiinței, prin virtutea evolutivă conținută într-o realitate unică: *sexualitatea;* Bergson lămurește panorama aspectelor existenței, prin virtutea conținută într-o realitate unică: *elanul vital*; Marx lămurește panorama reliefurilor societății, prin virtutea conținută într-o realitate unică: *economicul.* Prin principiul

identității, Meyerson restaurează monismul epistemologic; sfâșiind haina minciunii convenționale, Max Nordau ajunge la monismul zoologic; precizând condițiile de individuare a spațiului, Einstein ajunge la monismul fizic.

Felul monoteic de a explica orice echivalează cu o postulare. Evreii sunt fabricatori de ipoteze dubioase și, pe aceste puncte ipotetice, montează întreaga mașinărie apriorică. Se ridică la ipoteza generală pe baza faptului particular și coboară la particular prin riguroase deducții din ipoteza generală. Mașinăria apriorică mișcă cercuri vicioase: pe temeiul faptului particular se urcă Marx la ipoteza materialismului istoric; pe experiența particulară a lui Michelson și Fizeau, urcă Einstein la ipoteza relativității; pe exemple probabile, urcă Bergson la ipoteza intuiției; pe criteriul patologicului, formulează Freud psihanaliza.

Așadar, de la particular la postulatul general; iar din generalitate, derivarea tuturor faptelor particulare. Și această trecere se face prin rețeaua măiastră a unor concatenații logice necesare, acoperind golul cercului vicios. De aceea conceptul de bază închide contradicții interne insurmontabile.

Astfel: Bergson, situând în centrul filosofiei sale intuiția, dezice înseși condițiile valabilității ei. Două condiții trebuie să îndeplinească intuiția ca facultate de cunoaștere: a) să fie diferită, ca natură, de intelect; b) să aibă puterea de a sesiza absolutul. Și Bergson atribuie patru înțelesuri intuiției: intuiția *simpatie*, intuiția *extaz*, intuiția *divinație* și intuiția *viziune*. Și orice înțeles am accepta, doborâm chiar condițiile valorii epistemologice. Astfel, cele dintâi feluri de intuiție (simpatia și extazul) contrazic cea de a doua premiză (sesizarea absolutului), deoarece o astfel de intuiție înseamnă trăirea coincidenței cu lucrul sensibil și real, care este divers,

particular și fluent; iar cele din urmă feluri de intuiție (viziunea și divinația) contrazic întâia premiză (disanalogia cu intelectul), deoarece o astfel de intuiție nu înseamnă decât a vedea într-o totalitate de concepte.

Einstein, situând în centrul filosofiei sale relativitatea, dezice însăși punctele de plecare ale valabilității ei. La originea relativității generalizate se află teoria relativității restrânse. Postulatul relativității restrânse este: *constanța absolută a vitezei* luminii, în direcție și mărime, pentru toate sistemele de referință și pentru toți observatorii. Teoria relativității generalizate nu e decât o dezvoltare a relativității restrânse; or, relativitatea generalizată ajunge la concluzia că: în vecinătatea maselor importante, ca soarele, razele luminoase sunt deviate. Așadar, viteza luminii nu mai are o constanță absolută. Postulatul izotropiei luminii, temeiul valorii relativității, este doborât.

Marx, situând în centrul filosofiei sale economicul, dezice însăși premizele fundamentale. Într-adevăr, ni se lămurește cum formele materiale transformă structurile spirituale, juridice și morale. Dar formele materiale au un conținut: forța de producție; iar forța de producție are un miez solid: utilajul, tehnica. Or, tehnica, rezultat al spiritului, este întâiul modificator al raporturilor economice care, la rândul lor, aduc modificări în suprastructura socială. Marx pornește de la ipoteza că economicul, prin tehnică, produce spiritul, pentru ca să ajungă la concluzia că spiritul, prin tehnică, modifică economicul. Așadar, teza materialismului economic este doborâtă.

Freud, situând în centrul filosofiei sale transferul energiei, dezice însuși fundamentul. Transferul energiei psihice *este* sublimarea; sublimarea integrează *calitativ* inconștientul, care e *cantitativ*. Așadar, în interiorul vieții

sufletești există salturi; fiindcă în inconștient nu e decât energie cantitativă: instinct sexual. În conștiință e altceva decât instinct sexual: calități ale lui; or, conștiința – ni se afirmă – este creație a inconștientului. Deci, în efect se găsește mai mult decât în cauză! Astfel, condițiile logice ale demonstrației sunt înlăturate.

Iar teoria lui Weininger rezidă în confuzia dintre două concepte: "neutral" și "bisexual".

Dar din monoideismul iudaic mai decurge un viciu. Detașând elemente din unitatea de gândire a altora, ei le mutilează și le deformează, silindu-le să încapă în ipoteza generală postulată. Dacă pălăria este strâmtă, ei preferă să cioplească țeasta, iar nu să lărgească pălăria; iar când ipoteza e destul de încăpătoare, elementele fără afinitate, elementele disparate, rupte din gândirea altora, le împerechează *nu cauzal,* ci *condițional.*

Bergson mutilează rațiunea și deformează știința pentru a le sili să încapă în postulatul: singura facultate de cunoaștere e intuiția; despațializează timpul pentru a-l face să încapă în postulatul: intuiția trebuie evocată.

Einstein, punând la originea teoriei relativității restrânse teoria relativității simultaneității, mutilează noțiunile; spațiul nu mai este cel matematic, ci percepția sensibilă, care e schimbătoare și relativă; realul nu mai are valoare ontologică, nu mai este ceea ce există în lucruri, ci aparență pasibilă de înregistrarea și măsurarea unui observator; simultaneitatea, ca să fie relativă, trebuie să însemne o coincidență spațio-temporală, iar coincidența trebuie să fie măsurată după noțiunea simultaneității absolute, valabilă pentru toți observatorii, din toate sistemele de referință.

Atâtea elemente care se resping și se contrazic, nu ascultă, în sistemele lor, de categoria cauzalității, ci de

condiționalitate. Probă: aceeași cauză produce mai multe efecte. De pildă, la Freud, transferul energiei nu este numai sublimarea; mai poate fi – cum zice d-l Blaga – și *personanța;* ca să asculte de conceptul cauzalității, fenomenul psihic al sublimării ar trebui să fie unicul, dacă inconștientul ar avea structura pe care i-o atribuie Freud, ar avea conținutul și influența pe care acesta ne asigură că le are. Dacă Einstein s-ar rezema pe conceptul cauzalității, fenomenele fizice ar avea caracter de unicitate; dar Ehrenfart și Epstein au explicat emisiunea și ondulația periheliului planetar și prin teoria cuantelor, iar deviația razelor luminate de soare le-a atribuit Hopmann efectului refracției cosmice a lui Courvoisier.

Așadar: monoideiști, pornind de la o ipoteză care închide un cerc vicios; fixând un concept de bază care cuprinde o contradicție internă; montând pe el disparate piese probante luate de la alții – care închid raporturi de respingere și de anulare – evreii ajung la concluzii care dezmint înseși principiile puse, presupuse și, din capul locului, acceptate.

Iar între cercul vicios inițial și concluziile care dărâmă se desfășoară o adevărată dramaturgie, fie *infraeconomică* (Marx), fie *epistemologică* (Bergson), fie *metapsihologică* (Freud), fie *macrocosmică* (Einstein). Dramaturgia este rezultatul acelor dinamice raporturi de condiționalitate, stabilite între termeni lipsiți de afinități care să-i unească. De aici mobilismul doctrinei lor. După cum pentru a obține forțe hidraulice apa este împiedecată să mai curgă în vadurile în care curge de secole, tot așa evreii, prin perspectiva crepusculară, introduc conștiința embrionară și instinctivă, confuză și instantanee, răsturnând întreaga experiență umană.

4. MISTICA IUDAICĂ ȘI MISTICA TEOLOGALĂ.

natura maniheică a misticii iudaice; trinitatea creștină; între teologal și magic; harmologia magică; forme ale harmologiei magice: teozofia și francmasoneria.

În tendința de a dosi miezul particularului și concretului sub aparențe silogistice – iată unde trebuie fixată tendința misticismului iudaic.

Sub mașinăria apriorică se găsește contradicția, care e dinamică și propulsatoare. Driada contradicțiilor are o finalitate, la capătul căreia stăruie imaginea de vis a unei realități proiectate.

De aceea, privirile injectate scrutează distanțele istorice și viitorul; de aceea evreii sunt fanatici, obsedați de un tulburător mesianism.

Mistica iudaică – adânc diferențiată de mistica teologală și creștină – e de natură maniheică; e jocul dual între beznă și lumină, dintre bine și rău, dintre destrucție și armonie. Sunt îndepărtate vestigii asiatice transpuse în forme apusene. Bergson absoarbe, în intuiție, antinomia instinct-inteligență, cantitate-calitate, spațiu-durată, intensiv-extensiv, forme vide și elanuri vii; Marx absoarbe, în economic, antinomia infrastructură-suprastructură, salariu-plusvaloare, muncă-exploatare, burghezie-proletariat; Freud absoarbe, în sexualitate, antinomia inconștient-conștiință, refulare-

sublimare; Meyerson rezolvă antinomia știință-metafizică, identitate-legalitate; iar Weininger construiește pe îndoita ramificație a principiului erotic.

Rezolvând într-un concept monoteic o dualitate maniheică presupusă ca esență a realității, evreii manifestă precise tendințe anticreștine. Creștinismul rezidă în trinitate, în triadă: Mesia e *mediator* între creatural și creator, conceptul e mediator între real și intelect, societatea e mediator între individual și general. Termenii mediatori refac unitatea primordială a Dumnezeirii. Iudaismul, dimpotrivă, rezidă în dualitate, în diadă rezolvată însă monoteic: Mesia încă e așteptat, intuiția coincide cu realul, societatea epuizează în sine individul (de pildă în doctrina lui Durkheim și Lévy-Bruhl).

Și aici trebuie să precizăm diferența dintre misticismul creștin și misticismul iudaic: unul e *teologal*, celălalt e *magic*.

De obicei, misticul e un om activ prin temperament, constrâns însă la inactivitate; vitalistul e un om inert prin temperament, care, însă, admiră romantic acțiunea. Bergson creează misticism pentru aceia care cred în acțiune, Marx creează misticism pentru aceia care cred în progres. E misticismul fanaticului încrezător încă în Mesia care trebuie să vină. În creștinism, preludiul psihologic al iluminării mistice e *"noaptea neagră a sufletului"*, cum ar zice Bertrand Russell; e noaptea ivită când omul, contrariat de acțiunile sale fără speranță, adoptă credința menită să-i salveze respectul față de el însuși. În iudaism, preludiul psihologic al misticismului e *"iluminația minții"*, ivită când omul, contrariat de leneviile sale, adoptă speranța menită să-i salveze dorința de mai bine. Leneși, uscați și sterpi, evreii care

închid în baza temperamentului lor plictiseala, iubesc *excitația explozivă și credința irațională.*

Mistica teologală (Sfinții Părinți, Ioan al Crucii, Augustin sau Toma de Aquino) face discriminări în valorile spirituale, pentru a recunoaște drumul care duce spre Dumnezeu; mistica iudaică populează sufletul cu vane imagini care nu seamănă cu nimic, fiindcă e neîmplinită, este a viitorului, a speranței, a depărtării. Mistica teologală populează spiritul cu o singură imagine care seamănă cu fața împlinită a lui Dumnezeu; mistica iudaică făurește o imagine din disparate elemente adunate într-o confuzie.

Mistica teologală construiește o imagine care e unitatea nepieritoare a divinității; mistica iudaică este orientală, păgână, prelogică. Între legea participației din mentalitatea primitivă anunțată de Lévy-Bruhl și condițiile intuiției precizate de Bergson nu e nici o deosebire; mistica bergsoniană va fi la fel de primitivă ca în îndepărtatul păgânism, când omul credea în entitatea de dincolo de ordinea comună a fenomenelor.

Mistica iudaică este de esență magică, mistica noastră este de esență teologală.

Structura uneia derivă din unitatea Dumnezeirii, ordinea celeilalte derivă din *harmologia magică*; într-o parte e finalitatea cosmică, în cealaltă parte e finalitatea individuală. *Talmudul* e un breviar al canoanelor practice, un ansamblu de îndemnuri și sfaturi. Iudaismul este o magie, creștinismul este o religie; iar religia și magia sunt polii opuși ai gândirii umane, deși amândoi acești poli sunt întorși către transcendent. Eficiența magică rezidă în condiționalitate, concept în care se cuprinde o mare doză de iluzie; iluzia că un

anume ritual, cosiderat în virtualitatea lui fizică, conduce la un rezultat care convine scopului subiectiv. Aceasta se cheamă *harmologia magică*. Aici, o gândire asociaționistă trece, pe deasupra limitelor cauzalității pozitive, pentru a crea o condiționalitate între sensul ordinei fenomenelor și direcția scopurilor individuale; e tendința de a întoarce virtuțile fenomenelor în direcția dorințelor proprii; e tendința de a subjuga ordinea cosmică unei finalități subiective; e credința că desfășurările universului merg după acordul cu dorințele personale. Nu spune Marx că istoria alunecă fatal spre societatea comunistă? E harmologia magică, conform căreia condițiile prezentului *trebuie* să creeze în mod necesar paradisul visat.

Teozofia, produs specific iudaic, este iarăși o expresie a harmologiei magice. Amestec confuz de teorie alexandrină a "logosului", de doctrină a lui Éliphas Lévi, de *"cabala denutata"* a lui Knorr de Rosenroth și de reziduri din manuale de simbolică și ermetism, teozofia, în fruntea căreia oficiază cultul lui Isis d-na MacGregor, ascultă din umbră de enigmaticul *mahâtmâ* Koot Hoomi Lal Singh. Și cu toată blânda figură naivă de suprafață a d-nei Blavatski, catehismul ideologic e furnizat de gândirea iudaică: *evoluționism* în formele lui brutale, complicat cu *teoria indică a ciclurilor cosmice,* cu secțiunea exoterică în care predomină germenul celui de al *"șaselea simț"*, cu *pluralismul dimensiunilor spațiului,* cu *materialismul transcendent* conform căruia mișcarea, durata, totul e o aceeași eternă substanță a universului, cu acel vag nume indic *"karma"*, misterioasă putere și autentică entitate care încorporează în iota severă a *"cauzalității etice"*. Așadar, prezente sunt în decalogul doctrinar al teozofiei: intuiția lui Bergson, substanța lui

Spinoza, materialismul lui Marx, non-euclidismul lui Einstein, plus harmologia magică și ezoterismul oriental.

Și rudă bună cu teozofia – prin structură, prin harmologie, prin personalul care o populează, prin țelurile urmărite – este *francmasoneria.* Ea reprezintă tentativa de dezagregare a cosmosului social și moral, exact în felul în care teozofia reprezintă tentativa de subminare a religiei creștine; după cum *"karma"* prezidează încarnările, aici *"ierarhia"* este entitatea care încorporează. În francmasonerie, ierarhia însemnează ocultă esență care descinde pe grade de existență, în felul în care entitatea teozofică, enigmaticul *"karma"*, coboară în formele organizate. Teozofia alterează în substanța protestantismului, francmasoneria alterează în substanța naționalismului. Ele sunt instrumente prin care evreii urmăresc realizarea viziunii mitice a "pământului făgăduinței", după care tot aleargă legendarul personaj care se văicărește lângă Râul Vavilonului.

După cum smirna – frumoasă aromă – este secreția bolnavă a copacului din codrii Libanului, tot așa aroma gândirii iudaice este alterarea măduvei spirituale a culturii europene.

Harmologia magică, specifică misticismului iudaic, pune și problema raportului dintre logică și matematică.

Evreii sunt lipsiți de simțul proporției (ei exagerează), sunt lipsiți de simțul armoniei (ei mutilează), sunt lipsiți de simțul necesarului (ei condiționează).

Harmologia magică rezidă în noțiunea de condiționalitate, noțiune care închide în ea vaporozitatea iluziei și sâmburul dorinței.

Și aceasta e în directă legătură cu viziunea lor spațială.

5. SPAȚIUL TALMUDIC

viziunea mito-poetică a realului; figurațiile algebrice și logice; fantezie și dialectică – europenizarea iudaismului; între logică și matematică.

Viziunea lor despre spațiu este o *imagine sensibilă*.

Așa se explică de ce spațiul einsteinian nu este cel matematic, ci spațiul local, spațiul individuat; nu e spațiul desprins de lucruri, ci spațiul din lucruri, care, ele, sunt schimbătoare în timp; e spațiul timp, iar știința lui e o cronogeometrie. Relativitatea derivă din această percepție sensibilă a spațiului, care, ca orice percepție, este supusă schimbării. Și fiindcă se reazemă pe conceptul condiționalității, formularea teoriei lui implică o subtilă figurație algebrică și o puternică viziune concretă. Relativitatea este amestec de imaginație și calcul algebric; e o matematizare a sensibilului, adică aliaj de mit poetic și figurație algebrică. Rețeaua cauzalității devine un registru al condiționalității, iar doctrina devine o viziune mito-poetică a realului fizic.

La fel spațiul bergsonian: nu e spațiul desprins de lucruri, ci spațiul din lucruri, spațiul temporizat, mediul prielnic de găzduire a intuiției. Formularea teoriei lui implică o subtilă figurație logică și o puternică viziune concretă. Antiintelectualismul este un amestec de fantezie și sofistică. Fluide concepte incerte alunecă în echivocuri și confuzii,

pentru a evoca, iar nu pentru a demonstra. Doctrina bergsoniană e viziunea mito-poetică a realului psihologic.

Spațiul lui Marx nu este spațiul desprins de lucruri, ci spațiul legat de lucruri, după cum cel einsteinian este legat de mișcările pământului iar cel bergsonian de rotirile psihicului. Doctrina lui e o subtilă figurație dialectică și o puternică percepție concretă; e un amestec de fantezie și scolastică. Doctrina marxistă e o viziune mito-poetică a realului istoric.

Toți gânditorii evrei, având despre spațiu o percepție sensibilă, nestatornică, deci ca tot ce este impresie omenească, încearcă să elimine partea convențională și subiectivă cu ajutorul unei metode riguroase: fie algebrică, fie geometrică, fie logică.

Relația activă pe care Spengler o stabilește între stilul unei culturi și viziunea spațială nu e chiar lipsită de importanță; spațiul euclidian a dat un anumit stil cultural: eleno-romanismul apolinic, pe care evreii îl destramă prin introducerea *spațiului talmudic*. Spațiul euclidian este o categorie transcendentă, spațiul talmudic este un atribut al lucrurilor. Dacă de spațiu atârnă compoziția retinei și de compoziția retinei modalitățile rațiunii – atunci modificările trimit ecouri în stilul spiritualității. Evreii au acea viziune spațială pe care le-a dăruit-o din milenii asiatismul obârșiei.

În marele Răsărit, sub dogoarea abia suportabilă a soarelui torid, unde vegetația e luxuriantă în tonuri și nuanțe, frunzișurile bogate și cărnoase, retina a reținut o mare de imagini care, de la roșul aprins până la albastrul eteric, apare ca un adevărat miracol coloristic. Aici spațiul e auroral, cu tonul vaporos și conturul flotant; spațiul care închide, dar se mișcă, spațiul care limitează, dar se mută. Vagabonzi ai istoriei, fugind încotro fug banii, fericirea și norocul, evreii au

purtat în suflet imaginea vie a locului dintâi, către care totdeauna se întorc tristețile și către care duc nostalgiile. Rupți din cadrele spațiale de origine, ei cu greu se pot orienta în alte pământuri. De aceea, au și fost acuzați că n-au facultatea orientării în spațiu; de lipsa acestei facultăți s-ar lega insuficiența lor în sculptură, în pictură și în toate artele spațiale.

Peste specificitatea asiatică, evreii au pus forme europene de împrumut. De aceea cultura lor apare ca un amestec de mit și geometrie, de poezie și algebră, de fantezie și dialectică. Peste temporal și particular, peste viziunea mitică a realității, evreii montează mașinăria aprioricã a formelor abstracte. Tipic e Spinoza. Nemulțumit că logica aristotelică a genului și speței nu duce la existența ființei individuale, introduce în metafizică procedeele deducției matematice ale lui Descartes. Metoda matematică, prin definiție, creează obiectul cu toate proprietățile lui. Noțiunile de "punct", "dreaptă", "distanță egală" definesc "cercul", iar definiția antrenează toate proprietățile individuale. E de ajuns, deci, să punem noțiunile de "substanță" și "cauză de sine" ca să definim existența metafizică. Nu spune Brunschvicg, evreu și el, că propozițiile logice constituie o pseudogândire, singura cale care călăuzește operațiile cugetării fiind calea matematică? Vrăjiți de mașinăria apriorică, sub care se ascunde diversul, evreii ajung la un exasperant abstractism. Weininger va transpune pe planul noțiunilor seci, ceea ce Shakespeare și Dostoievski exprimaseră atât de uman și de frumos. Deoarece compoziția lor spirituală nu-și este sieși suficientă, vor manifesta preferință pentru abstracțiune. Iar din procedeele abstracțiunii le vor îndrăgi pe cele matematice, iar nu pe cele logice. Nu introduce evreul Pablo Picasso

deșiratele abstracțiuni geometrice în arta pe care a numit-o *cubism*?

Dar evreii nu sunt matematicieni, ci logicieni.

Matematica singură creează, logica explică; și evreii comunică, nu creează. Metoda matematică mișcă spiritul printre planurile existenței, metoda logică înseamnă mișcarea gândirii pe același plan; una, ca să creeze, trebuie să coboare în verticală; cealaltă, ca să explice, trebuie să se miște pe orizontală.

Evreii explică și comunică, dar nu creează. Înclinarea lor firească e către concret și temporal: preferă faptul viu, faptul imediat; chiar presa lor e o expresie a concretului.

Săraci spiritual, fără fonduri creatoare, evreii au izbutit totuși să lase impresia că au făurit sisteme și au întemeiat școli. Freudismul este o școală; bergsonismul este o școală; prin Langevin, Painlevé, Hadamard și Becquerel, relativismul tinde și el a deveni un curent, iar marxismul s-a preschimbat aproape într-o religie. Altădată Platon avea elevi de însușirile lui Aristot; astăzi Jung are un maestru de calitățile lui Freud. O destrăbălată reclamă, printr-o presă exclusiv în stăpânirea lor – acea presă care sare cu chiote când un dentist creștin scoate măseaua unui evreu –, a lățit numele și vâlva, peste continente, cu un delir aproape năvălitor. Presa cu reclamele, francmasoneria cu secretele, sinagoga cu poruncile, au făurit gloria unor curente de gândire iudaică fără de maeștri, fiindcă maeștri sunt fără de doctrină, fiindcă doctrina e fără originalitate. Simpli vânturători de idei și misiți de principii, acești lacomi comentatori ai enigmei sug din substanța spirituală a altora. Pe unde ajung, usucă și sporesc pustiul. Nu gândesc, dar popularizează.

Imitatori în cugetare și mediocri în literatură, evreii, care din pornire bovarică merg către concret – concretul din care iau numai exterioritatea, concretul pe care îl comunică prin procedeele unui abstractism exagerat –, merg totdeauna, lucizi, în direcția țelului care submineazǎ și distruge.

Și sărăcia aduce sărăcie.

Ei sunt floarea pustiului: cresc pe unde a trecut lava.

6. IUDA SAU IISUS ?

triada perfecțiunii creștine; iubirea creștină; decăderea la efemer; morbul iudaic la Heidegger; decăderea la instinct: Bergson; imediatul moisidic: Husserl; ura de clasă: Karl Marx; extazul psihologic: vitaliștii; adorarea sexului: Freud; aversiunea crucii: Rusia.

Iisus a venit să aducă armonie și pace. A *luptat* pentru împărăția cerurilor: adică să împace contradicțiile și să armonizeze negațiile, după o viziune arhitectonică a lumii. Iar viața, nu să o nege prin asceză, ci să o purifice prin iubire.

Procesul de purificare a sufletului omenesc trebuie să străbată un ritm tripartit: *asceza* e punctul de mișcare; iar *iubirea este instrumentul prin care se ajunge la perfecțiune*, termenul ultim, scopul. Perfecțiunea e una cu Dumnezeirea, e calma liniște a *formelor pure*.

Din această *dialectică formativă* prin care trece viața pentru a se idealiza, înțelegem că *Mântuitorul* nu a vrut să dea omului perfecțiunea, ci instrumentul ei: *iubirea;* nu negarea bucuriei de a trăi, ci purgarea ei: *asceza*.

Momentul ascetic – primul în devenirea sufletească – e condiția necesară a interiorizării; interiorizarea e condiția suficientă pentru a prinde sensul vieții lăuntrice; iar sensul lăuntric e Dumnezeu, una cu armonia și cu liniștea.

Asceza e, prin urmare, răsfrângerea conștiinței asupra ei însăși; răsfrângere, însă, nu pentru a se contempla, ci pentru a se construi. Deci, nu e un act (sau mai exact: nu e *numai* un

act) de *introspecție* – prin care ființa sufletească râvnește a se intui în ultimile ei mistere, ci și unul (sau, *mai mult unul*) de *introiecție* – prin care tinde a-și construi imaginea lăuntrică perfectă. *Contemplația*, evident, nu este înlăturată din momentul ascetic, ci *redusă*, pentru a face loc *construcției*. Contemplație și construcție sunt două cadențe ale aceluiași ritm; ele nu se opun, ci se ajută. Întrucât intuiește sensul vieții sufletești prin extazul psihologic, contemplația e *anterioară* construcției. Și este *necesară* numai în măsura în care prinde axa de construcție a imaginii lăuntrice. E anterioară cu necesitate. Contemplația dă planul, construcția ridică schela. Cea dintâi află izvorul din care va naște armonic imaginea omului idealizat. Contemplația este momentul de reculegere pentru a începe munca înverșunată de a te realiza pe tine însuți în ceea ce ai mai bun și mai frumos.

Prin urmare, divizat în două cadențe ale aceluiași ritm – *contemplația* (care e un mijloc) și *construcția* (care e o tehnică) – ,momentul ascetic (care nu e un scop) este exordiul unei evoluții către purificare pe care o suferă sufletul. Iar momentul secund al elanului formator este *iubirea* – instrumentul care perfectează.

Iubirea presupune izolare, *separație*. Fiindcă numai delimitată, ființa năzuiește; năzuiește a transcende separația; și o transcende prin identificarea cu obiectul năzuit. A-l năzui înseamnă a-i voi esența; dar nu a te confunda cu ea – întrucât iubirea nu este actul de identificare *cu*, ci drumul *până la*..

De aceea, cu cât distanța între *cel ce* năzuiește și *ceea ce* năzuiește e mai mare, cu atât aspirația crește; și cu cât aspirația crește, cu atât iubirea e mai puternică.

Mare dragoste datorăm noi lui Dumnezeu.

În primul rând, fiindcă între Dumnezeu și noi distanța este infinită.

Apoi: relația statornică între om și Dumnezeu nu este o relație de exterioritate reciprocă; nu e o distanță de *exterioritate* – ci una de *interioritate*, Dumnezeu fiind *în* noi.

Or, Dumnezeu fiind la o depărtatre infinită, El nu poate fi decât *iubit;* și, întrucât e în raport de interioritate, El *nu* poate fi *dedus*. Când încercăm a-l deduce, îl negăm; fiindcă deducția naște din raporturi de exterioritate, crește dintre planuri.

Tendința de depășire a separației, *iubirea,* vine din valența liberă rămasă fiecărei creaturi pentru a se integra armonic în formula universală; pentru a se încadra organic în planul general al existenței – deci, pentru a intra într-un echilibru perfect de relații cu ceea ce e distinct de ea. De la formă la formă – formele singure fiind diferite – se angajează o linie a relațiilor și pe această linie se găsește sensul existenței. Prin țesătura relațiilor armonice trebuie citit Dumnezeu, pe care îl cunoaștem, astfel, *prin iubire*, sub aspectul eternității.

Iisus a avut viziunea armonică a lumii: viziunea armoniei formelor ei – fiindcă esența este în Dumnezeu.

Perfecțiunea este finalitatea organică a imaginilor lăuntrice, care trebuie acordată cu imaginea lumii. A te împlini singur după legea ta internă și după asemănarea formei pure ghicită prin contemplație, iată ce a cerut Învățătorul. Perfecțiunea este armonie; e liniștea interioară; e curgerea plană a vieții lăuntrice pentru a se confunda în armonia lumii, ale cărei zvonuri nu tulbură, ci au pașii muți ca ai stelelor când umblă noaptea pe ape.

Dar liniștea năzuită de creștinism nu vine din renunțarea la o deșertăciune: *viața,* fiindcă viața ar *goni* către moarte.

Viața nu dă în moarte ca lumina în întuneric, ci viața *ta* dă în viața *lumii* ca fluviile în mări. Evident, viața *ta* nu ocolește moartea, dar are rădăcina aici, ca licuricii fosforescența în beznă. Omul nu depășește viața prin goana către moarte, ci *separația*, prin iubire; forma *lui* pentru totalitate; pentru a se integra cu nuanța sa precisă în peisajul existenței. A renunța la o bucurie acum, de teama de a nu renunța mai târziu, nu e o înțelepciune. De aceea creștinismul nu vrea nimicnicia vieții sau renunțarea la bucuria ei, ci *bucuria abstractă*: a construcției de tine însuți, când te prepari singur pentru a deveni util în armonia universală.

Pentru *detașarea de viață* luptă Iuda, principiul distrugător al istoriei. În locul armoniei, vede *contrastul*, iar în dialectica formativă reprezintă *antiteza*; opus iubirii: *ura*; pentru perfecțiune: *efemerul;* pentru asceză: *bucuria concretă*, jefuind viața în fragmentele ei savuroase; în contemplație preferă *amănuntul*, iar în construcție, *dezordinea;* tot ce e *subteran* și *dezechilibru*.

Cine a biruit în creștinism?

În amurgul vieții vom fi judecați asupra iubirii – cine a învins*: Iuda sau Iisus?*

Pentru creștinul adevărat, obiectul cunoașterii îl formează *esența*. Metafizica medievală ține în centrul ei epistemologic *existența*. Fiindcă existența e esența; și esența este Dumnezeu; iar Dumnezeu e transcendent. Fiind transcendent, Dumnezeu stă dincolo de categoriile individuante, deci e veșnic.

Pentru a intra în contact cu veșnicia divină, e nevoie de *depășire*. Și depășirea e posibilă numai pe calea *spiritului*; spiritul fiind singurul *mediator* între ființa noastră și Dumnezeire.

Deci: din temporal, din efemer, din organic, drumul către *absolut* devine cu putință numai prin *spirit*. Creștinul rezolvă astfel problema salvării, mântuindu-se în măsura în care sufletul lui se îmbracă în formulă de echilibru statornic.

Morbul iudaic, însă, a viciat. De aceea, vine Heidegger și zice: *nu.*

Omul e *în lume* și lumea e *în timp*.

Sau: fiind existență, omul e *pierdut* în lume, iar lumea e *pierdută* în timp. De unde: sentimentul *pierzării*.

Deci: a fi în lume (*In-der-Welt-sein*) înseamnă a fi îngrijorat. Ceea ce iarăși înseamnă că lumea, pentru om, nu este *numai* o prezență, ci material de îngrijorare.

Deoarece e pierdut în lume, omul are sentimentul temerii, și deoarece e pierdută în timp, lumea are conștiința efemerității; ca urmare logică: viața omului, viața lumii e o necontenită goană către moarte.

Germenul existenței e teama; moartea e fundată pe teamă; de unde rezultă că elementul inseparabil de existență este acesta: *a fi pentru moarte* (*Sein zum Tode*). Dar moartea e și transcendere a vieții; și întrucât viața e legată de timp – stă pe timp – moartea e în fond transcendere a temporalității. A temporalității, dar nu a timpului. Nu a timpului, întrucât, ca și *numenele*, timpul *nu e*, dar se temporalizează (*zeitigt sich*).

De unde reiese: timpul *nu e locul* în care se petrece existența (eroare perpetuă de la Hegel); timpul e *purtătorul* existenței. Așadar, existența nu are loc în timp, ci este *extaz* al temporalizării lui. Timpul e totuna cu elanul vital al lui Bergson; cu deosebirea: Bergson așază existența pe timp, iar Heidegger așază timpul pe existență.

Mai departe:

Dacă esența existenței este *teama*, iar purtătorul existenței este *timpul* – lesne de conchis: timpul e fundamentul ontologic al temerii.

Și dacă timpul e sensul ontologic al temerii; dacă temerea e sensul omului în lume; dacă lumea e absorbită în timp, iar timpul alunecă în moarte – asta înseamnă că omul stă în efemer, lumea în istorie și totul în nimicnicie.

Și atunci, a se alege din două: sau disperare, sau resemnare – sorbind mustul țâșnit din extazele temporalității, lăsându-ne legănați de bucuria deplină a splendorilor trecătoare ale lumii.

Și astfel, întâia decădere: *la efemer*.

Pentru creștinul adevărat, omul se deosebește de celelalte viețuitoare prin *rațiune*. Omul e o vietate înzestrată cu rațiune – iată definiția cea mai cuprinzătoare.

Dar, ca vietăți înzestrate cu rațiune, noi oamenii trăim în realități. Iar de aici, noi primim anumite semne; semne care *indică* asupra esenței existenței lor. Și aceste *indicații*, primite din realitate, noi le valorificăm; și le valorificăm după capacitatea spirituală a ființei noastre interioare.

Prin urmare, *a fi în lume*, pentru creștinul adevărat, înseamnă a pune ființa ta spirituală față în față cu realitatea. Odată puse în prezență, realitatea devine izvor de indicații, iar conștiința focar care adună semnele trimise.

Dar noi aderăm la real, cum? Prin *inteligență*. Inteligența este aparatul care prinde toate efulgurațiile pornite *dinspre afară* . Deci, *plenitudinea* noastră spirituală stă în legătură directă cu *puterea* de a culege existența pe latura ei cea mai bogată în adevăr și în real.

În felul acesta inteligența ne introduce în lumea esențelor, în regiunea permanenței, unde zvâcnește pulsul fremătător și prezența activă a Dumnezeirii.

Vine, însă, Bergson și zice: *nu*.

Inteligența are o valoare limitată. Facultatea de cunoaștere nu este inteligența, ci *intuiția*.

Iar intuiția ce este? *Instinct*. Instinct care stă sub condiția *elevării până la conștiință*.

Altă degradare: *la instinct*.

Creștinul adevărat iubește *asceza*. Asceza e metoda care duce spre perfecțiune. Asceza e refugiul în tine însuți, e instrument de perfectare a virtuților cunoașterii.

Însă, obiectul cunoașterii îl alcătuiește *esența;* esența realității din afară și esența umanității din tine. Scopul ascezei: a cunoaște în ce constă esența existenței obiective și în ce constă esența ta ca om și a te desăvârși pe tine însuți prin cunoaștere.

Universul ceresc visat de Nazaritean nu este altceva decât starea de beatitudine, rezultată din conștiința că fiecare e făuritorul propriului destin, ctitorul plinătății sale spirituale.

Vine, însă, evreul Husserl și zice: *nu*.

Cunoaștem esența, dar esența din *fenomen*; care e *originar* (deoarece nu putem trece dincolo de el, depășindu-l) și *ireductibil* (deoarece exprimă ceea ce conține esențial existența).

Cum descoperim fenomenul ca putere de indicație asupra esenței realului? R*enunțând la cunoașterea obiectelor din afara noastră. Intervertim*, deci, direcția, schimbăm orientarea cugetării, operând așa-numita *"reducțiune fenomenologică"*.

Și ne va duce unde? În sfera anterioară domeniului banal al obiectelor exterioare; ne va instala în *"fluxul pur al trăirilor"*.

Aceasta e *viziunea Canaanului* introdusă în cunoaștere. E o perspectivă *moisidică*.

Decădere: *la momentan.*

Iisus poruncește: iubește pe aproapele tău ca pe tine însuți.

Deci, pentru creștinul adevărat, esențială este împlinirea legii iubirii aproapelui. Fii ai aceluiași Părinte, toți suntem prinși în unda marei aspirații care ne însuflețește pentru El.

Vine, însă, Karl Marx și zice: *nu*.

În locul iubirii: *ura de clasă;* lupta pe viață și pe moarte între burghezie și proletariat, al cărei rezultat trebuie să fie îngenunchierea ahrimanului burghez. Proletariatul are misiuni eliberatoare; deci, nu iubirea aproapelui, ci venerarea *chemării lui* la eliberarea finală. Purtător al acestei vocații istorice, proletariatul va organiza altfel lumea, procurându-i deliciile unui paradis terestru.

Să aruncăm raiurile imaginare.

Insurgent declarat al Regatului ceresc, Marx organizează proletariatul pentru a lua în stăpânire fericirea pământeană.

Iar în locul spiritului, pune materia.

Istoria nu e decât o desfășurare a efortului economic al omenirii. Urmând unei stricte logici interioare, efortul economic se declanșează și, în desfășurarea lui, creează configurații, structuri, aspecte ale colectivității organizate. Voința economică e punctul *movens* al istoriei; destinul omenirii e determinat de ea, împlinit prin ea.

Ceea ce este ideea pentru Hegel, pentru Marx este *materia*; ceea ce este eul la Fichte, la Marx este *proletariatul*.

Și proletariatul e totuna cu Dumnezeirea.

Lui: adorația întreagă; lui: ardoarea entuziasmelor depline; lui: glorificarea de-a pururi.

Acestui Dumnezeu terestru.

Coborîrea: *la materialitate.*

Dar, firește, mintea omului nu este atotcuprinzătoare. Firele de legătură dintre întâmplări îi scapă; nu poate deosebi cert în urzeala cauzelor, nu poate descifra exact în textura consecințelor. De aceea se încurcă în întunecimi și îngenunchiază, pe praguri, la capătul *misterului*.

Și acolo ascultă murmurul neîncetat al esențelor divine. Izvorul creației șopotește, lunecând pe sub straturile existenței.

Și rațiunea omului se rătăcește adesea și e neputincioasă; îi scapă transcendentul metafizic și misterul netransfigurat.

Vin, însă, vitaliștii bergsonieni și *promit:*

Noi am găsit calea care să vă introducă în miezul lucrurilor: *extazul psihologic.*

Prin el vă confundați cu sâmburul existenței și bucuria trăirii voastre înflorește o dată cu creșterea ei creatoare.

În creștinism pe primul plan e *virtutea*; vigoarea morală trebuie dezvoltată. Ființa omului se răsucește spre înăuntrul ei, pentru a lua cunoștință de posibilitățile către desăvârșire; și ostenește a-și organiza aceste posibilități.

Vine Freud și zice: *nu.*

Dedesubtul oricărei acțiuni morale stă *libido*-ul. Pofta josnică, răsfățul instinctual, destrămarea carnală, ele alcătuiesc forța care ne mână.

Consecința?

Priviți în Rusia. Ocârmuirea comunistă a început lupta cu *"Stăpânul nevăzut"*, din voința căruia s-a făcut totul. El ține cerul presărat cu stele și El a răspândit grăunța vieții pretutindeni.

Templele, bisericile, pagodele, moscheele, înălțate la răspântia veacului, în ceruri înalte, stau mărturie de câtă sete a fost chinuit sufletul omului. Această necesitate spirituală a coborât în forme și frumuseți arhitecturale care umplură veacurile de minuni de artă.

Iată, însă, că în Rusia, caii mănâncă grăunțe din pristol. Convoaie de marfă omenească sunt îndemnate cu biciul spre pustietăți siberiene. Slujitorii lui Christos sunt loviți cu cnutul, bătuți cu pietre. Răjghinați de suferințe și de oboseală, ei sunt târâți cu crucea în spate prin zăpezile tăioase ca sticla ale Siberiei.

Iisus e răstignit în Rusia a doua oară. Dar el nu mai e ridicat pe Golgota, când amurgurile coboară ușoare, ci pe colinele Kremlinului, unde ard în vâlvătăi lăcașurile sfinte, pe când vuiește văzduhul de vaierul drept-credincioșilor...

Cine a biruit în creștinism?

7. ANTISEMITISMUL

FORME ȘI ETAPE

evreii ca semn al contradicției eterne; sionism și teritorialism – persecuțiile în istorie; reacția lui Toma de Aquino, a lui Nietzsche și Schopenhauer; Talmudul și rezistența iudaică – Darmesteter și Disraeli.

De când a fost cunoscută vehementa frază a lui Simon ben Jochai: *"Pe cel mai bun dintre creștini, omoară-l!"*, aversiunea împotriva lui Israel a luat formele exterminării. Legiuirile Marelui Reich german – de la eliminarea din administrație și până la sterilizare – au toate aceeași finalitate.

"Israel e printre noi ca un semn etern al contradicției" – iată izvorul antisemitismului. Bernard Lazare (*L'antisémitisme*) arată caracterul dual al poporului evreu: mistic și pozitiv; în același timp în care are visul absolutului, e pasionat pentru comerț. Încă din timpul Babilonului, comerțul e ocupația principală a evreilor. În atașamentul pentru afaceri, nu numai că excelează, dar găsesc în el un stimulent mental și un fel de satisfacție spirituală. Ambivalența lui Israel și caracterul de ambiguitate al destinului său se manifestă categoric într-un dublu centru de atracție: unul iluzoriu, altul real. Dar chiar acest "Real" are o semnificație cu totul deosebită. Paul Vaillaud, în *La Kabbale Juive*, remarcă înțelesul pe care îl are *Realul* pentru evrei: este în același timp

negație și afirmație (*En-Soph*), "a fi" și "a nu fi", infinitul inefabil.

Oricât ar vrea să evadeze din iudaism, evreii nu vor izbuti, fiindcă nu pot omorî în ei evreul (E. Eberlin: *Les juifs d'aujourd'hui*). Chiar evadând, ei nu vor putea să nu sufere atracția mistică a argintului. Formarea capitalurilor este adânc influențată de evrei. S-a spus chiar – Werner Sombart (*Les juifs et la vie économique*) – că factorul primordial al formării capitalismului modern îl constituie evreul. Evreul capitalist își are strămoșul în evreul zaraf din ghetourile evului mediu. Capitalismul, bolșevismul și banca politică sunt instrumentele prin care evreii năzuiesc să realizeze planul de dominație a lumii. *Sionismul* e centrul animator, al cărui fondator este Théodor Herzl. *Protocoalele înțelepților Sionului*, text publicat în 1905 de un profesor rus – și care nu este decât darea de seamă a congresului sionist de la Bâle –, arată clar intenția lor de dominație a lumii. În *Documents nouveaux*, Marqués-Rivière, specializat în divulgarea societăților secrete, denunță chiar un *tratat de alianță* semnat între evrei și masoni. De altminteri, e ușor să se observe că evreii sunt pretutindeni prezenți în partidele de subversiune socială sau religioasă. În acest rol destructiv, ei ascultă de o vocație providențială. Să ne amintim numai dezordinile din Bavaria, de la 1918, provocate de Rosa Luxemburg și Kurt Eisner. După fuga lui Wilhelm al II-lea în Olanda, primul prezident al republicii rămâne evreul Scheidemann, șeful social-democrației germane. De asemenea, Walter Rathenau joacă rolul preponderent în zilele de groază ale acestei epoci. Bela-Kun agită Ungaria, iar Trotzky și Zinoviev, Rusia. În Republica Sovietică sunt la ei acasă. Din statistica publicată de *Institutul Științific Iudaic*, din Berlin, cu ocazia celei de a zecea aniversări a revoluției ruse, reiese că procentul evreilor

în instituțiile guvernamentale sovietice este de: 22,6 % în Ucraina, 30,6 % în Bielorusia, 16,3 % în Crimeea; în administrația Moscovei sunt 12 %; în casele de comerț 13 % . Numărul lor în Partidul Comunist este de peste 48.000. de membri.

Când le lipsește perspectiva traiului comod, evreii își găsesc misiuni revoluționare. Ei preferă democrația, fiindcă e comodă; fiindcă sunt leneși prin esență; iar în democrație e dezorganizare și, deci, posibilități de exploatare. Le repugnă dictatura, fiindcă un astfel de regim proclamă *primatul disciplinei naționale*. Nu le repugnă, însă, atâta timp cât disciplina o impun ei. Probă: Rusia. Cele ce s-au petrecut în Rusia – de la expulzările în masă și până la cultul lui Lenin și funeraliile roșii – sunt menite să uimească lumea. O țară cu o întindere atât de mare – lățită pe o distanță străbătută numai de copitele cailor lui Subotai și ucazul lui Stalin; populată de un furnicar de neamuri împestrițate și amorfe ca o nebuloasă – se concentrează dintr-o dată în eforturile sale și se închide, pentru experiență, în laboratorul istoriei. Din marele măcel care trecu prin foc și sânge întreaga omenire, Rusia se retrage la ea acasă și intră în revoluție. Tot ce o însuflețea ca idee și o agita ca energie a fost azvârlit la cuptorul prefacerilor; a tras capacele, a apăsat butoanele și dinamul bolșevic, dezlănțuindu-și curenții, s-a pus în mișcare. Limbile de foc ale vâlvătăilor aureolează, ca un cerc fluid de flăcări efulgurate, fruntea Kremlinului. Nimeni nu poate spune ce se petrece, ce s-a petrecut. Unii intensifică elogiul, alții exagerează negația. Prinsă între aceste extreme, imaginația lumii burgheze este plimbată de la un pol la altul, pe o zare spectrală pe care încap toate tablourile de vis, începând cu tonul înroșit al crimei și sfârșind cu viziunea paradisiacă a fericirii. Moscova este

cotată în radiograme, cotidian mimetizată, drept asasină și misionară.

Stalin omoară în numele evangheliei lui Marx.

Preocupați să-și conserve o rasă specific iudaică, evreii năzuiesc să creeze un *stat evreiesc*; voind să domine, dezlănțuie forțele revoluționare și manevrează prin ocultă. Tentativele creării statului evreiesc încă n-au reușit. Sforțările lui Zangwill, președintele organizației iudaice teritoriale, au fost încoronate de insucces. Le-a rămas o singură metodă: emigrarea în Statele Unite. După Rusia, Statele Unite cuprind cei mai mulți evrei. Ei sunt liberi economicește și politic, exercită toate profesiunile, de la aviator până la boxer. Ba, ca să dovedească și virtuți eroice, au creat și modelul teribilului apaș.

Apariția *sionismului* și *teritorialismului* se datorează imposibilității de asimilare a neamului iudaic. Pentru caracterul lor particularist și subversiv au îndurat toate persecuțiile de-a lungul istoriei. Egiptenii i-au supus la lucrările câmpului și la caznele construcției în argilă. Pentru aducerea aminte a liberării din robia egipteană, ei au consacrat sărbătoriri naționale, amintitoare ale protecției divine. *Purim* sau sărbătoarea Estherei amintește dizgrațierea lui Aman. Sărbătoarea de Hanoucah evocă victoria maccabeilor asupra sirienilor.

La munci grele i-au pus, de asemenea, chaldeenii care, cucerind Ierusalimul, îi duseră în captivitate în Babilon.

Romanii îi împrăștie pe tot pământul. *Diaspora* (cum îi zic grecii) sau, în ebraică, *Galouth* (exilul) începe înaintea erei creștine. Împăratul Tiberiu îi trimite în regiuni cu climă nefavorabilă, ca să scape insulele din Mediterana de colonizările evreiești. De asemenea, merovingienii îi

persecută în mod violent, până când, în sfârșit, Revoluția franceză îi repune în drepturi. Sanhedrinul e convocat în 1807 de Napoleon și li se acordă libertățile. Comportarea lor în Franța tolerantă și ospitalieră a dus la reacția lui Edmond Drumont care, în *La France juive*, cere o cruciadă împotriva lor. Prezența evreilor a generat totdeauna reacțiunea popoarelor în mijlocul cărora au locuit. H. de Vriès de Keekelingen (*Israel, son passé, son avenir*) stabilește etapele antisemitismului, până în epoca în care ostilitatea se declară deschis. Bunăoară, arabii îi acuză de tendințe exploatatoare; germanii se plâng de rolul lor preponderent în comunitatea națională, iar în Evul Mediu au fos învinuiți de otrăvirea fântânilor și de omorul ritual. Singura vârstă de aur o ating în Spania, în epoca rabinilor poeți (ca Jehuda Halévi); aici se petrece interpenetrația dintre filosofia iudaică și cea arabă. Este adevărata eră talmudică.

Evul Mediu, însă, produce pe marele antisemit: Sfântul Toma de Aquino. Abatele Gayraud, în *L'antisémitisme de saint Thomas d'Aquin,* rezumă astfel punctul de vedere tomist: *evreul este dușmanul lui Iisus*; în ordinea creștină trebuie tratat ca rasă străină și ostilă, deci exclus de la toate drepturile politice cetățenești. Trebuie, totuși, să le lăsăm libertatea cultului și să nu-i maltratăm. Căci ei sunt – zice sfântul – literele vii care ne reprezintă patimil;e Dumnezeului nostru. Pentru aceasta, doar, au fost împărțiți în toate țările lumii, pentru ca, suportând dreapta pedeapsă a unei mari crime, să depună mărturie pentru mântuirea noastră.

Nietzsche îi face vinovați pe evrei de caracterul antieroic, feminin, umil și slab al creștinismului. Totuși, întrebându-se *"ce datorează Europa evreilor?"*, el răspunde, în *Par delá le Bien et le Mal,* că "grandiosul în morală",

"majestatea revendicărilor infinite", "simțul valorilor infinite", "romantismul și sublimul enigmelor etice", lor li se datorează. Aceasta nu-l împiedică pe Nietzsche ca, în *Volonté de puissance*, să le reproșeze evreilor că au inventat principiul dragostei, au diminuat "voința de putere", prin ei începând insurecția sclavilor în morală.

Schopenhauer, în schimb, e mai drastic. Poporul evreu – subliniază el – trăiește parazitar pe pământul altor popoare; ceea ce nu-l împiedică să fie animat de cel mai viu patriotism, manifestat prin cea mai strânsă solidaritate bazată pe principiul: *toți pentru unul și unul pentru toți.* Acest patriotism *sine patria* e susținut cu cel mai mare entuziasm. Patria evreului este totalitatea tuturor celorlalți evrei. Iată de ce se luptă pentru ea. Nu există comunitate pe pământ mai solidă și mai activă.

Trecerea poporului evreu prin atâtea vicisitudini a fost posibilă datorită *Talmudului*. Darmesteter (*Les Prophètes d'Israël*) arată cazuistica rafinată a Talmudului, prin puterea căruia gândirea iudaică a putut străbate, fără să se piardă, "noaptea intelectuală" a Evului Mediu. Din Talmud – zice el – se vede conștiința profundă că *iudaismul* și cultul nu se confundă, cel din urmă fiind doar semnul exterior și trecător, simbol material și convențional în care se recunosc toți cei care au primit și au acceptat adevărul – etern și universal – care *va trebui* să devină, într-o zi, proprietatea comună a tuturor oamenilor. Ceea ce se degajă din această carte capitală, consacrată, aproape în întregime, prezervării cultului, este caracterul *tranzitoriu* al cultului.

Deci, practicile evreiești, concluzionează Darmesteter, vor înceta în clipa în care adevărurile cuprinse în Talmud vor fi recunoscute de toți și pretutindeni. Maimonide adaugă că evreul poate, în timpul persecuției sau în caz de pericol, să se considere dezlegat de toate prescripțiile legii, afară de cele ce privesc idolatria, impuritatea și omicidul.

Talmudul este apa tare din care se adapă lupta iudaismului. Théodor Herzl, în *L'état juif,* spune că această poziție e destinată conservării rasei evreiești. Ba Disraeli merge până acolo încât să dea expresie unui optimism robust. Prevost-Paradol reproduce următoarele cuvinte ale lui Disraeli: "Lumea a descoperit că este imposibil să-i distrugă pe evrei. Din timpuri imemoriale, mijloacele cele mai puternice au fost utilizate în acest scop. Faraonii egipteni, regii asirieni, împărații romani, cruciații, prinții barbari, inchizitorii, toți au risipit energia de care au dispus: expulzări, captivități, confiscări, torturi rafinate, masacre imense, întreg ciudatul sistem de obiceiuri degradante care ar fi sfărâmat inima oricărui alt popor. După toate aceste lovituri, evreii sunt mai numeroși decât erau odinioară la Ierusalim, în epoca regelui Solomon. Pot fi găsiți peste tot, în toate țările, în deplină prosperitate."

Desigur, astfel de cuvinte erau valabile pe vremea lui Disraeli.

Astăzi, însă, noua cruciadă împotriva neamului iudaic e în plină ofensivă. E adevărat, nu vor putea fi biruiți decât în clipa în care cultura europeană va fi eliminat ultimele vestigii ale spiritului lor asiatic. Ici și colo, licăriri de speranțe s-au ivit. Se încearcă revenirea la idealurile defuncte. Adevărurile, adică dogmele culturii greco-romane, sunt restaurate. Reacțiunea, atât a logicii cât și a metafizicii, găsește în Germania întâii luptători; iar gânditorii ruși contemporani – mai puțin atenți la analiza tulburătorului fenomen comunist – au început să contureze, în ceața răsăritului, imaginile noi menite să spulbere temerea pentru ziua de mâine. Cosmosul creștin, organizat până la a se identifica cu Biserica ecumenică

– iată unde stă, și pentru neotomismul francez, și pentru ortodocșii ruși, germenul fecund al așezărilor viitoare. Un nou ev va grupa centrele spirituale și va înlătura schismele.

În politică, de asemenea, noi orânduiri au dobândit bază, formă și sens puternic.

Și, totuși, nu e de ajuns. Toate acestea probează că Europa a înțeles ce-i lipsește. Dar nu de refaceri noi pe temeiuri vechi se simte nevoia.

Ci de o nouă certitudine, o nouă spiritualitate, să ordoneze materialele, să ierarhizeze așezările, să dea faptei înțeles autentic și omului întregul prestigiu – *o certitudine.*

BIBLIOGRAFIE

ALVIELA, COMTE GOBLET (d'): *Croyances, rites, institutions,* tom. II.

ANDLER, CH.: *Les classes sociales et la répartition des taches,* Revue de méthaphysique et de morale, Colin, Paris, 1897.

ANDLER, CH.: *Introduction historique et commentaire au manifeste communiste de K. Marx et Fr. Engels,* Paris, 1922.

ANGLAS, J.: *D'Euclide à Einstein,* Stock, Paris, 1926.

ANSPACH, G.: *Rituel de prières journalières à l'usage des Israélites,* Hadamard, Metz, 1827 (55-87).

ARISTOTE: *Méthaphysique,* I - III, Colle, Paris, 1922.

ARON, ROBERT: *Dictature de la liberté,* Paris, 1931.

ATHAYDE, TRISTAN (d'): *Fragments de sociologie chrétiénne,* Desclée, Paris.

BAGDASAR, N.: *Din problemele culturii europene* și *Filosofia contemporană a istoriei.*

BARBUSSE, HENRI: *Staline,* Flammarion, Paris.

BARTHÉLÉMY, J.: *La crise de la démocratie contemporaine,* Paris, 1931.

BEER, M.: *Allgemeine Geschichte des Sozialismus und der sozialen Kämpfe,* Berlin, 1922.

BENDA, J.: *La trahison des Clercs,* 1927, și *La fin de l'éternel,* 1928.

BERDIAEFF, NICOLAS: *Un nouveau Moyen Age,* Paris, 1927.

BERDIAEFF, NICOLAS: *Le marxisme et la religion,* trad. I. P. et H. M., ed. "Je Sers", Paris, 1931.

BERDIAEFF, NICOLAS: *Personne humaine et marxisme,* Plon, Paris, 1937.

BERDIAEFF, NICOLAS: *Problème du communisme,* ed. Desclée de Brouwer et comp., Paris, 1938.

BERGE, ANDRÉ: *L'enfant devant le problème sexuel,* Plon, Paris.

BERGSON, HENRI: *Essai sur les données immédiates de la conscience,* ed. 28, Felix Alcan, Paris, 1930.

BERGSON, HENRI: *L'évolution créatrice,* ed. 37, Alcan, Paris, 1930.

BERGSON, HENRI: *Les deux sources de la morale et de la religion,* cap. II, Alcan, Paris, 1932.

BERGSON, HENRI: *La pensée et le mouvant*, ed. IV, Felix Alcan, Paris, 1934.
BERNSTEIN, ED.: *Socialisme théorique et socialisme pratique*, P.F. Stock, Paris, 1900.
BERTH, ED.: *La fin d'une culture*, Paris, 1927.
BERTHELOT, RENÉ: *Évolutionnisme et platonisme*, Paris, 1908.
BIOT, RENÉ (în colaborare): *Intelligence et conduite de l'amour*, Desclée de Brouwer, Paris.
BLAGA, LUCIAN: *Orizont și stil*, Fundațiile Culturale Regale, București.
BLOCH, L.: *Soziale Kämpfe in alten Rom*, Leipzig und Berlin, 1920.
BOIRAC, E.: *L'idée du phénomène*.
BORCHARDT, JULIEN: *Le matérialisme historique*, trad. W. K., ed. L'Eglantine, Bruxelles, 1931.
BOUASSE, H.: *La question préalable contre la théorie d'Einstein*, Scientia, ian. 1923.
BOUGLÉ, C.: *Remarques sur le régime des Castes*, Paris, 1899.
BOUGLÉ, C. et RAFFAULT, J.: *Éléments de sociologie*, Alcan, Paris, 1930.
BOUKHARINE, N.: *La théorie du matérialisme historique*, Éditions sociales internationales, Paris, 1921.
BOUTROUX, E.: *De la contingence des lois de la nature*, ed.II., Alcan, Paris.
BOUTROUX, E.: *Les principes de l'analyse mathématique. Exposé historique et critique*, 2 vol.
BOUVIER, FRÉDÉRIC: *Magie. Á la recherche d'une définition* – Recherches de science religieuse, Nr. 5, 1912.
BOUVIER, FRÉDÉRIC: *Le totémisme. Recherches de science religieuse*, IV, 1913.
BRÉHIER, E.: *Schelling, 1912*.
BRILLOUIN, MARCEL: *Propos scéptiques au sujet du principes de relativité*, Scientia, ian. 1912.
BRUHL, LÉVY: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, ed.III, Alcan, Paris, 1918.
BRUHL LÉVY: *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 1931.
BRUNSCHWICG, LÉON: *La modalité du jugement*, Alcan, Paris, 1897.
BRUNSCHVICG, LÉON: *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927.

BURCKHARDT, J.: *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig.
CARREL, ALEXIS: *L'homme, cet inconnu*, Plon, Paris, 1935.
CASTELEIN, A.: *Psychologie*.
CHEVALIER , JACQUES: *La notion du nécessaire chez Aristote*, Lyon 1914.
CHEVALIER, JACQUES: *Bergson*, 1925.
COHEN, HERMAN: *Le judaïsme et le progrès religieux de l'humanité*, Alcan, Paris, 1911.
COUTURAT: *La logique de Leibritz*, 1901.
CHRISTIANSEN, HANS: *Absolut und Relativ*, Eine Ablehung des Relativitätsprinzipien Einsteins auf Grundeiner reinen Begriffs-Mathematik, Wiesbaden, Staadt, 1920.
CROCE, B.: *Matérialisme historique*, trad.Bonnet, Paris, 1901.
CUNOW, HEINRICH: *Die marxïsche Geschichts- Gesellschafts – und Statstheorie*.
CURIE, PIERRE: *Sur la symétrie dans les phénomènes pyisiques* – Oeuvres.
DALBIEZ, ROLAND: *Le transformisme et la philosophie*, în "Le transformisme", Vrin, Paris, 1927.
DALBIEZ ROLAND: *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, 2 vol., Desclée de Brouwer, 1936.
DANDIEU, A.: *Marcel Proust, sa révélation psichologique*, Firmin Didot, 1930.
DARMESTETER ,J.: *Les prophètes d'Israel*, Calmann-Lévy, 1892.
DE LA VALÉE POUSSIN, LOUIS: *Le Nirvana*, Beauchesne, Paris.
DELALYS: *La valeur d'après Karl Marx et les scolastiques*.
DESCAMPS, A.: *Le génie des religions*, Alcan, Paris, 1930.
DESCARTES, R.: *Discours de la métode*, ed. Et. Gilson, Paris, 1925.
DESLINIÈRES: *Delivrons-nous du marxism*, 1923.
DIÈS, A.: *La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste*, Paris, 1909.
DUCATTILLON, R. P.: *Doctrine communiste et doctrine catholique*, Plon, Paris, 1937.
DUFUMIER, H.: *Les théories logico-mathématiques de B. Russell et G. E. Moore*, Revue de méthaphysique, 1909, p. 620-653.
DUPRAT, G.: *Science sociale et démocratie*, Paris, 1900.
DURKHEIM, E.: *De la division du travail social*, Alcan, Paris, 1902.
DURKHEIM, E.: *Formes élémentaires de la vie religieuse*, cap. VI.

DURKHEIM, E.: *Journal des économistes*, t. XVIII, aprilie, Alcan, Paris, 1908.
DURKHEIM, E.: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris, 1912.
DURKHEIM, E.: *Le socialisme*, Paris, 1928.
EDDINGTON, A. S.: *Espace, temps et gravitation*, Herman, Paris, 1921.
EILDERMANN, H.: *Urkommunismus und Urreligion*.
EINSTEIN, A.: *Ueber die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*, trad. franc., Vieweg, 1930.
ENGELS, FR.: *Le capital de Karl Marx*, în Demokratischen Wochenblatt, Leipzig, mars, 1868.
ENGELS, FR.: *La guerre des paysans en Allemagne*, E. S. I., Paris, 1929.
ENGELS, FR.: *Anti-Dühring*, t. I, trad. Bracke, Costes, Paris, 1931.
ENGELS, FR.: *L'origine de la famille, de la propriété privée, de l'État*, Costes, Paris, 1931.
ENGELS, FR.: *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, E. S. I., Paris.
ENRIQUEZ, F.: *L'évolution de la logique*.
ESTAING, GISCARD (d'): *Capitalisme*, Édition des Portiques, Paris, 1931.
FARGES: *La philosophie de Bergson*, Paris.
FÉRÉ, CH.: *L'instinct sexuel*, Alcan, Paris.
FICHTE, J.: *Doctrine de la Science*, trad. Grimblot, 1843.
FISCHER, OTOKAR: *L'horloge du monde*, Beravy, Prague, 1921.
FISCHER, OTOKAR: *Les voix*, Ed. Adventinum, Prague, 1923.
FOREL, A.: *La question sexuelle*.
FRANCK, HENRI: *Lettres à quelques amis*.
FREUD, SIGM.: *Essais de psychanalyse*, Payot, Paris, 1927.
FREUD, SIGM. *Introduction à la psychanalyse*, Payot, Paris.
FREUD, SIGM. *Cinq leçons sur la psychanalyse*. Payot, Paris.
FREUD, SIGM.: *Un souvenir d'enface de Léonard de Vinci*, Gallimard, Paris.
FRIED, F.: *La fin du capitalisme*, trad. fr. Grasset, Paris, 1932.
GARRIGOU-LAGRANGE, R.: *La première donnée de l'intelligence*, Mélanges thomistes, 1923.
GIARDINA, MARTINO: *Sur l'emploi du mot "révolution" dans les sciences politiques*, Génève, 1908.
GOBLOT, ED.: *Traité de logique*, Colin , Paris, 1918.

GOBLOT, ED.: *La logique des jugements de valeur*, Armand Colin, Paris, 1927.
GONNARD, RENÉ: *Histoire des doctrines économiques*, 3 vol., Librairie Valois, Paris, 1923.
GONSETH, F.: *La loi dans les sciences mathématiques* – Science et loi – Alcan, Paris, 1934.
GOURD, J. J.: *Philosophie de la religion*.
GOYAU, GEORGES: *Dieu chez les Soviets*, Flammarion, Paris.
GRANDJEAN, FRANK: *La raison et la vue*, Alcan, Paris, 1920.
GREEF, GUILLAUME (de): *La sociologie économique*, Alcan, Paris, 1904.
GREENWOOD, THOMAS: *La signification des symboles logiques*, Rev. de philosophie, vol. XXI, iulie – sept. 1936.
GROSSE, E.: *Les débuts de l'art*, trad. franc., Alcan, Paris, 1925.
GUÉNON, RENÉ: *Le théosophisme*, Librairie nationale, Paris, 1921.
HALBWACHS, M.: *La classe ouvrière et le niveau de vie*, Paris 1926.
HAMELIN, O.: *Essai sur les éléments principaux de la représentation*.
HAMELIN, O.: *Le système d'Aristote*, publicat de Robin, Paris, 1920.
HARTMANN, NIKOLAI: *Grundzügen einer Metaphisik der Erkentnis*, 1926.
HAUTEFEUILLE (d'): *Le privilège de l'intelligence*, Bossard, Paris, 1924.
HAVELOK, ELLIS: *Étude de psychologie sexuelle*.
HEGEL, FR.: *Phänomenologie*, ed. Fr. Hoffmann, 1851–1860.
HEINE, H.: *De l'Allemagne*, 1834.
HENRY, L.: *Sur la religion, les grands textes du marxisme*, E. S. I., Paris.
HENRY, L.: *Thomisme et propriété privée*, collectanea Mechliniensia, t. XVIII, 1929.
HESSE, A. et GLEYSE, A.: *Notions de sociologie*, Alcan , Paris, 1930.
HEYSE, HANS: *Idee und Existentz*.
HJORT, JOHAN: *La crise de la vérité*, trad. Cros, Flammarion, Paris, 1934.
HÖFFDING, H.: *Rousseau et sa philosophie*, 1912.
HOUSSAY, FR.: *Force et cause*, cap. III.
HUBERT et MAUSS: *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, Année sociologique, 1902 - 1903.
HUSSERL, E.: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913.
HUXLEY, A.: *Autour du monde d'un sceptique*.

JAMES, WILLIAM: *L'expérience religieuse. Essai de psychologie descriptive,* trad. Abanzit, ed. II, 1908.
JAMES, WILLIAM: *Philosophie de l'expérience,* trad. franc., 1910.
JANEF, JANKO: *Bulgarien und der deutsche Geist,* în "Europäische Revue".
JANET, PAUL: *Histoire de la science politique,* 2 vol., Paris, 1872.
JANKELÉVITCH, VL.: *Bergson,* 1931.
JAURÉS, JEAN: *Pages choisies,* Rieder, Paris, 1922.
JUNG, C. G.: *Conflits de l'âme enfantine,* trad. franc., ed. Montagne, 1935.
KEYSERLING: *La révolution mondiale et la responsabilité de l'ésprit.*
KNITTERMEYER: *Schelling und die romantische Schule,* München, 1927.
KREMER, RENÉ: *Sur la notion de réalisme épistémologique,* în "Philosophia perennis", t. II, p. 739.
KRONER, R.: *Von Kant bis Hegel,* 2 vol., 1924.
KRZESINSKI, ANDRÉ: *Une nouvelle philosophie de l'imanence,* Alcan, Paris, 1931.
LABRIOLA, ARTURO: *L'état et la crise,* ed. Marcel Rivière, Paris, 1933.
LACHELIER, J.: *Études sur le syllogisme,* Alcan, Paris, 1907.
LALANDE, ANDRÉ: *Les illusions évolutionnistes,* Alcan, Paris, 1930.
LANG: *Mythes, cultes et religions,* trad. Marillier.
LAPOUGE, V. (de).: *Les sélections sociales,* Paris, 1896.
LE BON, GUSTAVE: *L'évolution de la matière,* Paris, 1905.
LE CHANOINE LALLEMENT: *Catholicisme et communisme,* Revue des Jeunes, Octobre, 1936.
LECORNU, L.: *La mécanique, les idées et les faits,* 1918.
LEFEBVRE, H. et GUTTERMANN, N.: *Morceaux choisis de Karl Marx,* Gallimard, Paris.
LEFEBVRE, HENRI: *Position d'attaque et de défense du nouveau mysticisme,* Philosophies, mars (1925).
LE LENNE: *Obstacle et valeur.*
LÉNINE: *Ce que sont les "Amis du peuple" et comment ils luttent contre les social-démocrates,* Bibl. marxiste.
LÉNINE: *Karl Marx et sa doctrine,* Bureau d'éditions, Paris.
LÉNINE: *Matérialisme et empiriocriticisme,* E. S. I., Paris, 1929.
LÉNINE: *Que faire?,* Bibl. marxiste.
LE ROY, E.: *Une philosophie nouvelle: H. Bergson,* Alcan, Paris.

LIEBERT, ARTHUR: *Die geistige Krisis der Gegenwart,* Dritte Aufl. 1924; *Mythus und Kultur,* 1925; *Zur Kritik der Gegenwart,* 1928.
LIGNAC, XAVIER (de): *Les rapports de la sexualité et de la personne,* în *Les problèmes de la sexualité,* Plon, Paris.
LOISY, ALFRED: *La crise morale du temps présent,* E. Noury, Paris, 1937.
LOMBROSO, C.: *L'homme criminel,* trad. franc., 1887.
LOSCHI, N.: *La matière, l'intuition et la vie,* Alcan, Paris, 1928
LOSLEVER, A.: *L'amour libre,* Liège et Paris, 1930.
LUGAN, A.: *L'évangile et les biens terrestres,* Spes, Paris, 1929.
LUKACS, GEORG: *Geschichte und klassen-Bewustsein, Studien über markxistiche dialektik.*
LUNEL, ARMAND: *Imagérie du Cordier,* ed. de la Nouvelle Revue Française, Paris, 1926.
LUNEL, ARMAND: *Occasions,* Nouv. Rev. Franç., Paris, 1926.
LUQUET, G. H.: *Éléments de logique formelle,* Alcan, Paris, 1909.
LUQUET, G. H.: *Essai d'une logique systématique et simplifiée,* Paris, Alcan, 1913.
MAIER, H.: *Die Syllogistik des Aristoteles,* Tübingen, 1900.
MAIER, H.: *Sokrates. Sein Werk un seine geschichtliche Stellung,* Tübingen, 1913.
MAINE DE BIRAN: *Oeuvres,* ed. P. Tisserand, vol. III și IV, cu un studiu introductiv.
MÂLE, E.: *L'art religieux de XII-e siècle en France,* Colin, Paris, 1902.
MARC, ALEXANDRE: *La main tendue en U. R. S. S.,* Plon, Paris, 1937.
MARCEL, GABRIEL: *L'iconoclaste,* Stock, Paris 1923.
MARCEL, GABRIEL: *Le seuil invisible,* Grasset, Paris, 1914 și 1928
MARCEL, GABRIEL: *Un homme de Dieu,* Grasset, 1925.
MARÈCHAL, J.: *Ètude sur la psychologie des mystiques,* Alcan, Paris, 1924.
MARITAIN, JACQUES: *Antimoderne,* Desclée de Brouwer, Paris.
MARITAIN, JACQUES: *Antimoderne,* ed. De la Revue des Jeunes, Desclée et comp., Paris, 1922.
MARITAIN, JACQUES: *Éléments de philosophie,* fasc. II, *L'ordre des concepts* (Petite logique), et. 6 (Téqui).
MARITAIN, JACQUES: *La philosophie bergsonienne,* ed. Marcel Rivière, Paris, 1930.
MARITAIN, JACQUES: *Primauté du spirituel,* Plon, Paris, 1927.

MARITAIN, JACQUES: *Réflexions sur l'intélligence et sur la vie propre*, ed. III, Desclée de Brouwer et comp., Paris, 1930.
MARITAIN, JACQUES: *Réfléxions sur l'intèlligence et sur la vie propre*, Desclée de Brouwer, Paris
MARTEL, R.: *Le mouvement antireligieux en U.R.S.S.*, Paris, 1933.
MARX et ENGELS: *Le manifeste communiste*, trad. Ch. Andler, Paris, E. Cornély, 1906.
MARX, KARL: *Critique de l'économie politique*, trad. Rémy, Schleischer, Paris, 1899.
MARX, KARL: *Misère de la philosophie. Réponse à la Philosophie de la misère, de M. Proudhon*, ed. Giard, 1922, în *Oeuvres complets*, tom. VI, Gallimard, 1932.
MARX, KARL: *Thèses sur Feuerbach*, Bibl. marxiste E. S. I., Paris.
MARX, KARL: *Le capital*, ed. Costes, Paris, 1924.
MASARYK, T.: *Die philosophischen und soziologischen Grundlagendes marxismus*, Konegen, Wien, 1899.
MASSIS, H.: *La défense de l'Occident*, Plon, Paris, 1929.
MAUNIER, R.: *Essai sur les groupements sociaux*, Paris, 1929.
MAURIAC, FRANÇOIS: *Dilemme du chrétien*, Plon, Paris, 1937.
MAURIAC, FRANÇOIS (în colaborare): *Le communisme et les chrétiens*, col. Présence, Plon, Paris,1937.
MAURRAS, CHARLES: *Enquête sur la monarchie*.
MAURRAS, CHARLES: *Mes idées politiques*, A. Fayard et comp., Paris 1937.
MAX, ABRAHAM: *La nouvelle mécanique*, Scientia, ian. 1914.
MEYERSON, ÉMILE: *La déduction relativiste*.
MEYERSON, ÉMILE: *De l'explication dans les sciences*, tom. I, Paris, 1921.
MIRSKY, M. S.: *Lénine*, Gallimard, Paris.
MOCH, GASTON: *La rélativité des phénomènes*, Flammarion, Paris, 1923.
MONTAGNON, B.: *Grandeur et servitude socialistes*, Librairie Valois, 1929.
NIETZSCHE, FR.: *Der Wille zur Macht* – Versuch einer Umwertung aller Werte, 1905.
NIETZSCHE, FR.: *Geburt der Tragödie*.
NISOT: *La question eugénique dans les divers pays*.
OLDENBERG: *La religion du Veda*, trad. V. Henry, 1903.

PADOA, A.: *La logique déductive dans sa dernière phase de développement*, Revue de métaphysyque, 1911, pp. 828-883; 1912, 48-67 și 207-231.
PAPINI, GIOVANNI: *Gog*, edit. Flammarion, Paris.
PASCAL, BLAISE: *Les pensées*, ed. L. Brunschwicg, Paris, 1914.
PATER, W.: *Platon et platonisme*, trad. franc., Paris,1923.
PEILLAUBE: *Théorie des concepts*, Doin, Paris, 1895.
PENIDO: *La méthode intuitive de M. H. Bergson*.
PICHON, E.: *Le développement psychique de l'enfant et de l'adolescent*, Masson, 1936.
PIE XI: *Quadragessimo anno*, encyclique, 1932.
PIROU, G.: *La crise du capitalisme*, Récueil Siney, Paris, 1934.
POINCARÉ, H.: *Dernieres pensées*.
POINCARÉ, H.: *La science et l'hypothèse*, Paris, 1902.
POINCARÉ, H.: *La valeur de la science*, 1905.
POINCARÉ, H.: *Les fondements de la géométrie*.
POINCARÉ, H.: *Science et méthode*, 1906.
POINCARÉ, H.: *Science et méthode*, ed. définitive (s.d.), pp. 165-210, Flammarion, Paris.
PROBST, FERDINAND: *Der Fall Otto Weininger*.
PROUST, MARCEL: *À la recherche du temps perdu*.
QUÉNET, CHARLES: *La réligion orthodoxe en Russie*, Revue de Paris, 1928.
RATZEL, FR.: *Le sol, la société et l'état*, L'année sociologique, 14 année, Paris, 1900.
RAVAISSON, M.: *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, vol. I, Paris, 1920.
RAYNAUD, ERNEST: *La mêlée symboliste*, vol. III, *La Renaissance du livre*, Paris.
RÉCÉJAC: *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, Paris,1897.
RECLUS, E.: *Évolution et révolution*, Stock, Paris.
RÉGIS et HESNARD: *La psychanalyse des névroses et des psychoses*.
REINACH, SALOMON: *Orpheus. Histoire générale des religions. Introduction. L'origine des religions*.
RENARD, G.: *Le droit, l'ordre et la raison*, Paris, 1927.
REYMOND, ARNOLD: *Les principes de la logique et la critique contemporaine*, Boivin , Paris.
REYNAUD, LOUIS: *La crise de notre littérature*, Hachette, Paris, 1929.

RICARDO, D.: *Oeuvres-Principes.*
RICHARD, G.: *La sociologie générale et les lois sociologiques,* Paris, 1912.
RICHARD, T.: *La scolastique et le modernisme,* Revue thomiste, Juillet-Aôut, 1912, pag. 451– 473.
RIGNANO: *Psychologie du raisonnement,* Alcan, Paris, 1920.
RIVAUD: *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque.*
RIVERS: *L'instinct et l'inconscient,* tr. fr. Paris, Alcan, 1920.
ROBIN, L.: *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote,* Paris 1908.
ROBIN, L.: *Les Mémorables de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate,* Année philosophique, 1910.
ROBIN, L.: *Sur une hypothèse récente relative à Socrate,* Revue des Études Grecques, XXIX, 1916, p. 129.
ROBINOT, P., MARCY, S. J.: *Aux prises avec l'apostasie des masses,* Spes, Paris, 1930.
RODIER: *Mathématique et dialectique de Platon,* – Archiv für die Geschichte der Philosophie, 1902.
ROLIN, HENRI: *La révolution russe, ses origines, ses résultats,* tom I, Les Soviets, Delagrave, Paris.
ROMIER, L.: *Si le capitalisme disparaissait,* Hachette, Paris, 1933.
ROPS, DANIEL: *Le jugement par l'animalité,* în *Problèmes de la sexualité,* Plon, Paris.
ROPS, DANIEL: *Notre inquietude,* Perrin, Paris, 1927.
ROPS, DANIEL: *Le sel de la terre,* Plon, Paris, 1937.
ROUGEMONT, DENIS (de): *Changer la vie ou changer l'homme?,* Plon, Paris, 1937.
RUSSELL, B.: *Relations des mathématique à la logistique,* Revue de métaphysique, 1905, pp. 906- 917.
RUTTEN, G. C.: *La doctrine sociale de l'église,* ed. du Cerf.
SALVIOLI, G.: *Le capitalisme dans le monde antique,* Paris, 1906.
SCHMOLLER, GUSTAV: *Politique sociale et économie politique,* V. Girard, Paris, 1902.
SCHOPENHAUER, A.: *Die Welt als Wille und Vorstellung,* ed. P. Deussen,1911.
SEAILLES, G.: *L'origine et la destinée de l'art,* Paris, Alcan, 1925.
SÉGAL, L.: *Principes d'économie politique,* E. S. I., 1936.

SIMMEL, G.: *Der Konflikt der modernen Kultur,.* Philosophische Kultur, Dritte Aufl., 1923.
SOMBART, W.: *Die Idee des Klassenkamfs,* München, 1925.
SOMBART, W.: *Die Waldlungen des Kapitalismus,* Weltwirtschaftliches Archiw, vol. II, 1928.
SOMBART, W.: *L'apogée du capitalisme,* trad. fr. Payot, Paris 1932.
SOREL GEORGES: *Contribution à l'étude profane de la Bible,* Auguste Chis, Paris, 1889.
SOREL, GEORGES: *La ruine du monde antique,* Marcel Rivière, Paris, 1925.
SOREL, GEORGES: *D'Aristote à Marx – l'ancienne et la nouvelle méthaphysique,* Paris, Marcel Rivière, Paris, 1935.
SOUVARINE, BORIS: *Staline, aperçu historique du bolchevisme,* Plon, Paris, 1935.
SPENGLER, O.: *Untergang des Abendlandes.*
SPENLÉ, J. E.: *La pensée allemande,* Armand Colin, Paris, 1934.
SPINOZA, BARUCH: *Éthique,* II, Lemma 7. Schol.
ȘESTOV: *La philosophie de la tragédie.*
TAINE, H.: *De l'intelligence,* tom. II, ed. IV, Hachette, Paris, 1885,.
THIBAUDET, ALBERT: *Le bergsonisme,* Paris, 1900.
THIBON, GUSTAVE: *Le sens et l'ésprit,* în *Problèmes de la sexualité,* Plon, Paris.
THIBON, GUSTAVE: *Mystique et amour humain,* Études carmélitaines, avril, 1936.
TONGUEDEC, J. (de): *La critique de la connaissance.*
TRUCHY, HENRI: *Précis d'économie politique,* 2 vol. Recueil Sirey, Paris, 1934.
TYLOR, EDW. B.: *Primitive culture,* trad. franc. Brunet et Barbier, ed. II, cap. XI, Londra, 1903.(ed. I, 1876)
VAILATI, G.: *La logique mathématique de Peano,* Revue de métaphysique, 1899, p. 86-102.
VALÉRY, PAUL: *Variété.*
VAN GENNEP, ARNOLD: *L'état actuel du problème totémiste,* 1920.
VAN GENNEP, ARNOLD: *Religions, moeurs et légendes,* 4-a série.
WEININGER , OTTO: *Geschlecht und Karakter.*
WOLTMANN, L.: *Der historische Materialismus,* Michel, Düsseldorf, 1900.
ZWEIG, STEFAN: *La guérison par l'ésprit,* Stock, Paris, 1934.

CUPRINSUL

Premiile FRONDE

1993: Ana Selejan,
Trădarea intelectualilor.

1994: Ioan Gavrilă-Ogoranul,
Brazii se frâng, dar nu se îndoiesc.

1995: Marcel Petrișor,
Secretul fortului 13.

1996, 1997: Revista *Puncte Cardinale*

«. . Autorul vorbește fără înconjur despre lucruri asupra cărora astăzi se tace conspirativ, ne amendează uitările timorate și iresponsabile, comoditățile lașe, complicitățile larvare. Pătrundem într-o problematică pe care mentalitatea comună actuală o ignoră, iar el o exacerbează, dar care, dincolo de variațiile atitudinale, *există* și *provoacă*. Eludarea ei sărăcește considerabil înțelegerea resorturilor lumii moderne, inclusiv a stadiului ei actual (în care ceea ce interbelicii numeau "iudeo-masonerie", "hidra masonică", "oculta internațională", "plutocrația iudaică", "conspirația sionistă" etc. se dovedește o realitate planetară deghizată abil în sloganuri "umanitare", dirijând instaurarea așa-numitei "noi ordini mondiale", fie pe calea curentă a șantajului economic și a terorismului ideologic, fie pe cea excepțională a șantajului politic și a terorismului militar, așa cum le-am văzut exercitate în Irak sau în Serbia).

. . . La o privire superficială, cartea pare născută dintr-o mare ură împotriva rasei evreiești; la o privire mai adâncă, se vede că ea s-a născut, de fapt, dintr-o mare îngrijorare: cea față de destructurarea tradiției legitimante a Europei creștine – proces prea sistematic spre a nu fi, măcar în parte, premeditat. În acest cadru, elementul evreiesc funcționează ca agent patogen, căci mergând înapoi, pe firul fiecărei idei dizolvante, dăm de unul sau mai mulți evrei.»

Răzvan Codrescu